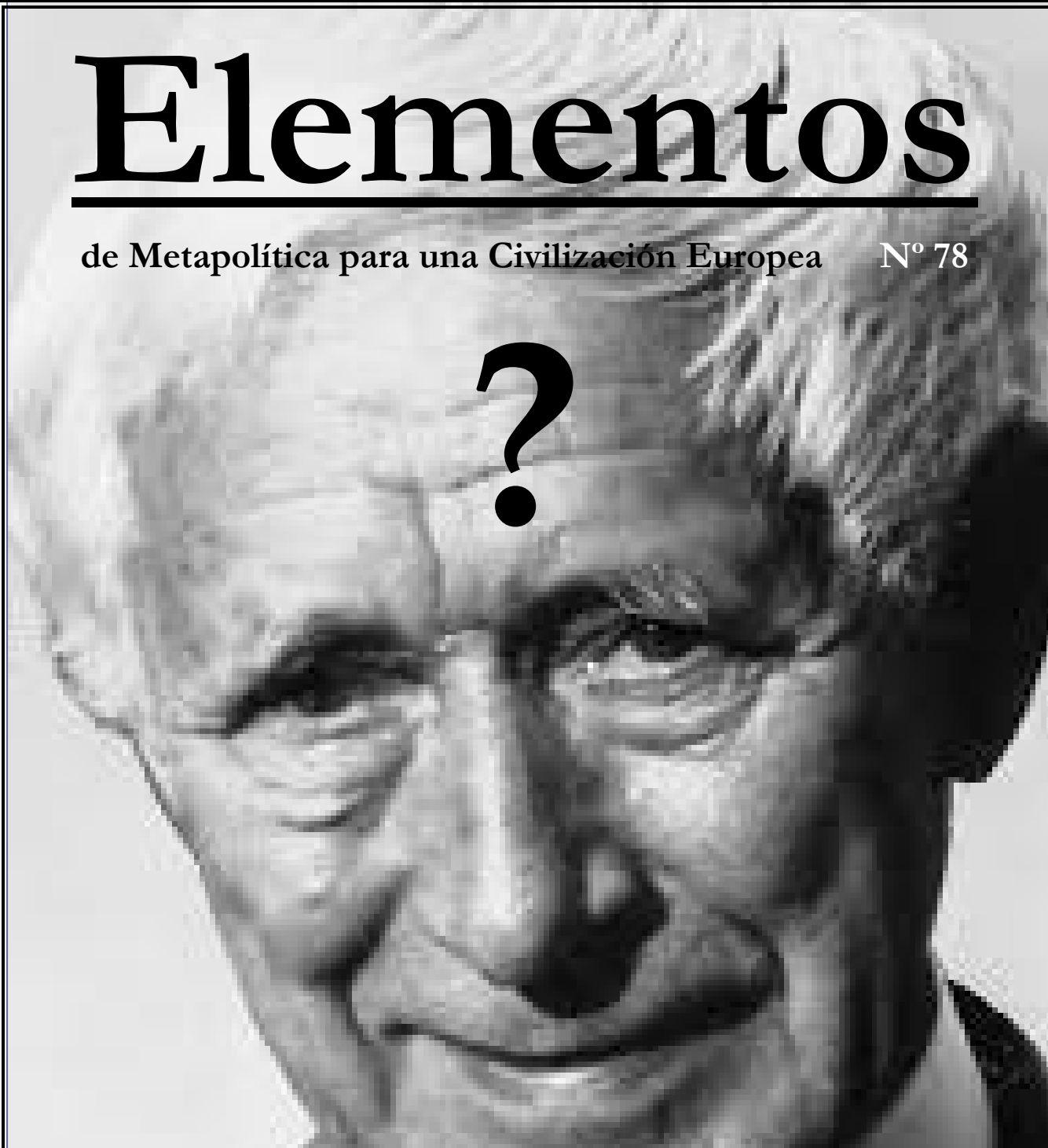


Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea N° 78



?

ERNST JÜNGER
DE HÉROES, TITANES Y DIOSSES

Elementos

Revista de Metapolítica para
una Civilización Europea

Director:
Jesús J. Sebastián



Elementos N° 78

**ERNST JÜNGER
DE HÉROES, TITANES
Y DIOSES**

Dirección electrónica

<http://elementosdemetapolitica.blogspot.com.es/>

Correo electrónico

sebastianjllorenz@gmail.com

Sumario

Ernst Jünger: el Trabajador, entre los Dioses y los Titanes, por *Alain de Benoist*, 3

Ernst Jünger: la revuelta del anarca, por *José Luis Ontiveros*, 18

Un guerrero contra la vulgaridad. El joven Jünger, por *Manuel Domingo*, 33

Ernst Jünger y el emboscado real, por *Ángel Sobreviola*, 35

El Trabajador de Ernst Jünger, por *Julius Evola*, 42

Ernst Jünger: Tempestades de Acero o la entrada en escena de los Titanes, por *Adolfo Vásquez Rocca*, 47

Ernst Jünger: el tercer héroe, por *Alexander Dugin*, 57

Ernst Jünger: radiaciones de un escritor revolucionario, por *Eduardo Mórland*, 58

Ernst Jünger, un pensador contracorriente, por *Antonio Escobotado*, 61

El meridiano cero: la disputa de Heidegger con Jünger, por *Diego Tatián*, 62

Guerra, técnica y modernidad. Sobre la muerte en la obra de Ernst Jünger, por *Vicente Raga Rosaleny*, 70

Contraposición entre imagen y naturaleza a través del mundo del Trabajador y el mundo del Burgués en Ernst Jünger, por *Guillermo Aguirre*, 77

La sombra del mal en Ernst Jünger y Miguel Delibes, por *Vintila Horia*, 85

Teoría de la rebeldía a partir de Ernst Jünger y Albert Camus, por *Jesús Nava Ranero*, 90

Ernst Jünger y Ortega y Gasset. El lugar de la libertad en las sociedades nihilistas, por *David Porcel Dieste*, 99



Ernst Jünger: el Trabajador, entre los Dioses y los Titanes

Al evocar *El Trabajador*, al mismo tiempo que la primera versión de *Corazón aventurero*, el ensayista Armin Mohler, autor de un manual que se ha convertido en un clásico sobre la revolución conservadora alemana (*Die Konservative Revolution in Deutschland, 1918-1932*, 1972), escribe: “Aún hoy, no puedo acercarme a estas obras sin sentir una cierta turbación”.

ALAIN DE BENOIST

En otra parte, calificando a *El Trabajador* de “bloque errático” en el seno de la obra de Ernst Jünger, afirma: “*Der Arbeiter* es algo más que una filosofía: es una creación poética” (prefacio de Marcel Decombis, Ernst Jünger et la “*Konservative Revolution*”, GRECE, 1975). El término es apropiado, sobre todo si se admite que toda poesía fundadora es a la vez reconocimiento del mundo y revelación de los dioses. Libro “metálico” —estamos tentados de emplear la expresión “tempestad de acero”—, *El Trabajador* posee, en efecto, una trascendencia metafísica, que va más allá del contexto histórico y político en el que fue escrito. Su publicación no solamente ha marcado una fecha capital en la historia de las ideas, sino que constituye en la obra jüngeriana un tema de reflexión que no ha dejado de fluir, cual oculta vena, a lo largo de la vida de su autor.

Nacido el 29 de marzo de 1895 en Heidelberg, Jünger hizo sus primeros estudios en Hannover, en Schwarzenberg, en los Montes Metálicos, Braunschweig, de nuevo en Hannover, así como en la Schrsnhorst-Realschule de Wunstorf. En 1911, se adhiere a la sección de Wunstorf de los Wandervögel. Ese mismo año, publica su primer poema (*Unser Leben*) en el periódico local de aquella organización juvenil. En 1913, a la edad de 18 años, se fuga del hogar paterno. Objeto de su escapada: alistarse en Verdún a la Legión Extranjera. Algunos meses más tarde, después de una corta estancia en Argel y una fase de

instrucción en Sidi-bel-Abbés, su padre le convence para volver a Alemania. Retoma sus estudios en el Gildemeister Institut de Hannover, donde se familiarizará con la obra de Nietzsche.

La primera guerra mundial estalla el primero de agosto de 1914. Jünger se convierte en combatiente voluntario. Ingresa en el 73º Regimiento de fusileros y recibe la orden de marcha el 6 de octubre. El 27 de diciembre parte para el frente de Champagne. Combate en Dorfès-les-Epargnes, en Douchy, en Monchy. Jefe de sección en agosto de 1915, alférez en noviembre, sigue a partir de 1916 un curso para oficiales en Croisilles. Dos meses más tarde participa en los combates de Somme, donde es herido dos veces. De nuevo en el frente, en noviembre, con el grado ya de teniente, es otra vez herido, esta vez cerca de Saint-Pierre-Vaast. El 16 de diciembre es condecorado con la Cruz de Hierro de 1ª clase. En febrero de 1917 es ascendido a Strosstrupp-führer, jefe de comando de asalto. Es el momento en el que la guerra se ha atascado, al tiempo que las pérdidas humanas adquieren una terrible dimensión. Del lado francés, se aprestan a la sangrienta e inútil ofensiva del Chemin des Dames. A la cabeza de sus hombres, Jünger se desliza por las trincheras y multiplica los golpes de mano. Escaramuzas incesantes, nuevas heridas: en julio, en el frente de Flandes, y también en diciembre. Jünger es condecorado con la Cruz de Caballero de la Orden de los Hohenzollern. Durante la ofensiva de marzo de

1918 continúa capitaneando a sus soldados en múltiples escaramuzas. Es herido una vez más. En agosto, nuevas heridas, esta vez cerca de Cambrai. Finaliza la guerra en un hospital militar, ¡después de haber sido herido catorce veces! Ello le vale la Cruz “Por el Mérito”, la más importante condecoración del ejército alemán. Sólo doce oficiales subalternos de tierra, entre ellos el futuro mariscal Rommel, recibirán dicha distinción a lo largo de la primera guerra mundial.

De 1918 a 1923, Jünger, acuartelado en la Reichswehr de Hannover, comienza a escribir sus primeros libros impregnados de la experiencia que le ha aportado su presencia en el frente. *Tempestades de acero* (In *Stahlgewittern*), publicado en 1919 por cuenta del autor y reeditado en 1922, conocerá un gran éxito. Le seguirán *La guerra como experiencia interior* (Der Kampf als innere Erlebnis, 1922), *El bosquecillo 125* (Das Wäldchen 125, 1924), *Feuer und Blut* (1925). No tardará Jünger en ser considerado como uno de los escritores más brillantes de su generación, como nos lo ha recordado Henri Plard (“La carrière d’Ernst Jünger, 1920-1929”, en *Etudes germaniques*, 4/6.1978), incluso si apelamos a sus artículos sobre la guerra moderna publicados en la *Militär-Wochenblatt*.

Pero Jünger no se siente cómodo en un ejército en la paz. Tampoco le tienta la aventura de los Cuerpos Francos. El 31 de agosto de 1923, abandona la Reichswehr y se matricula en la Universidad de Leipzig para estudiar biología, zoología y filosofía. Tendrá como profesores a Hans Driesch y a Felix Krüger. El 3 de agosto de 1925 se casa con Gretha von Jeinsen, de diecinueve años, que le dará dos hijos: Ernst, nacido en 1926, y Alexander, en 1934. Durante ese período, sus ideas políticas maduran en la misma dirección de la efervescencia que agita cualesquiera facciones de la opinión pública germana: el vergonzoso tratado de Versalles, del que la República de Weimar ha aceptado sin vacilar todas las cláusulas y al que sólo se aceptará como un insostenible Diktat. En el transcurso de unos meses se ha convertido en uno de los principales representantes de los medios nacional-revolucionarios, importante grupo de la Revolución Conservadora situado a

la “izquierda”, junto a los movimientos nacional-bolcheviques agrupados alrededor de Niekisch. Sus escritos políticos se inscriben en el período medio republicano (la “era Stresemann”) que finaliza en 1929, tiempo de tregua provisional y de aparente calma. Jünger dirá más tarde: “Sólo se vivía para la idea” (Diario, t. II, 20.4.1943).

Sus ideas se expresaron primeramente en revistas. En septiembre de 1925, el antiguo jefe de los Cuerpos Francos, Helmut Franke, que acababa de publicar un ensayo bajo el título *Staat im Staate* (Stahlhelm, Berlín, 1924), lanza la revista *Die Standarte*, que trata de aportar una “contribución a la profundización espiritual del pensamiento del frente”. Jünger pertenecerá a su redacción, en compañía de otro representante del “nacionalismo de los soldados”, el escritor Franz Schauwecker, nacido en 1890. *Die Standarte* fue, en principio, suplemento del semanario *Der Stahlhelm*, órgano de la asociación de antiguos combatientes del mismo nombre dirigido por Wilhelm Kleinau. *Die Standarte* tenía una tirada nada despreciable: alrededor de 170.000 lectores. Entre septiembre de 1925 y marzo de 1926, Jünger publica diecinueve artículos. Helmut Franke firma los suyos con el pseudónimo “Gracchus”. La joven derecha nacional-revolucionaria se expresa allí: Werner Beumelburg, Franz Schauwecker, Hans Henning von Grote, Friedrich Wilhelm Heinz, Goetz Otto Stoffegen, etc.

En las páginas de *Die Standarte*, Jünger adoptará pronto un tono muy radical, distinto al de la mayoría de los adheridos al *Stahlhelm*. A partir de octubre de 1925, critica la tesis de la “puñalada por la espalda” (Dolchstoß) que habría supuesto para el ejército germano la revolución de noviembre (tesis casi unánime en los medios nacionales). Llegó incluso a subrayar cómo algunos revolucionarios de extrema izquierda fueron valerosos combatientes durante la guerra (“Die Revolution”, en *Die Standarte*, n. 7, 18.10.1925). Afirmaciones de este tipo suscitaron vivas polémicas. La dirección del *Stahlhelm* se pone en guardia y decide distanciarse del joven equipo periodístico. En marzo de 1926 la publicación desaparece, para renacer al mes siguiente con el

nombre abreviado de *Standarte*, con Jünger, Schauwecker, Kleinau y Franke como coeditores. En este momento, los lazos con el *Stahlhelm* no han sido aún rotos; los antiguos combatientes continúan financiando indirectamente a *Standarte*, publicado por la casa editora de Seldte, la *Fruntsberg Verlag*. Jünger y sus amigos reafirman lo mejor de su voluntad revolucionaria. El 3 de junio de 1926 Jünger publica un llamamiento a la unidad de los antiguos combatientes del frente con el objeto de fundar una “república nacionalista de los trabajadores”, convocatoria que no tendrá eco. En agosto, a petición de Otto Hörsing — cofundador de la *Reichsbanner Schwarz-Rot-Gold*, la milicia de seguridad de los partidos socialdemócrata y republicano—, el gobierno, tomando como pretexto un artículo sobre Rathenau aparecido en *Standarte*, cierra la revista durante cinco meses. Momento que Seldte aprovecha para relevar a Helmut Franke de sus responsabilidades. En solidaridad con Franke, Jünger se aparta del periódico y en noviembre, junto al propio Franke y a Wilhelm Weiss, inicia la edición de una nueva publicación titulada *Arminius*. (*Standarte* aparecerá hasta 1929, bajo la dirección de Schauwecker y Kleinau).

En 1927 Jünger marcha de Leipzig para instalarse en Berlín, donde establecerá estrechos contactos con antiguos miembros de los Cuerpos Francos y con medios de la juventud *bündisch*. Estos últimos, oscilando entre la disciplina militar y un espíritu de grupo muy cerrado, tratan de conciliar el romanticismo aventurero de los *Wandervögel* con una organización de tipo más comunitario y jerarquizado. Jünger traba una especial amistad con Werner Lass, nacido en Berlín en 1902, y fundador en 1924, junto al antiguo jefe de los Cuerpos Francos Rossbach, de la *Schilljugend* (movimiento juvenil con cuyo nombre se perpetúa el recuerdo del mayor Schill, caído en la lucha de liberación frente a la ocupación napoleónica). En 1927 Lass se separa de Rossbach para fundar la *Freischar Schill*, grupo *bündisch* del que Jünger será mentor (*Schirmherr*). De octubre de 1927 a marzo de 1928 Lass y Jünger se asocian para publicar la revista *Der Vormarsch*, fundada en junio de

1927 por otro famoso jefe de los Cuerpos Francos, el capitán Ehrhardt.

Durante este período, Jünger ha experimentado no pocas influencias literarias y filosóficas. La guerra, el frente, le ha permitido la misma triple experiencia de ciertos escritores franceses de finales del siglo XIX, como Huysmans y Léon Bloy, que desemboca en un cierto expresionismo que se deja percibir en *La guerra* como experiencia interior y, sobre todo, en la primera versión de *Corazón aventurero*, y en una especie de “dandysmo” baudeleriano en *Sturm*, obra novelesca de juventud, tardíamente publicada, que lleva claramente esta marca. Armin Mohler, en esta línea, ha parangonado al joven Jünger con el Barrès del *Roman de l'énergie nationale*: para el autor de *La guerra* como experiencia interior, como para el de *Scènes et doctrines du nationalisme*, el nacionalismo, sustituto religioso, modo de expansión y de reforzamiento del alma, resulta ante todo una opción deliberada, siendo el aspecto decisorio de esta orientación el que deriva del estallido de las normas, consecuencia de la primera guerra mundial.

La influencia de Nietzsche y de Spengler es evidente. En 1929, en una entrevista concedida a un periódico británico, Jünger se definirá como “discípulo de Nietzsche”, subrayando el hecho de que éste fue el primero en recusar la ficción del hombre universal y abstracto, “rompiendo” dicha ficción en dos tipos concretos y diametralmente opuestos: el fuerte y el débil. En agosto de 1922 lee con fruición el primer tomo de *La decadencia de Occidente* y es en el momento de la publicación del segundo, en diciembre del mismo año, cuando escribe *Sturm*. Empero, como se verá, Jünger no se resignará ser un pasivo discípulo. Está lejos de seguir a Nietzsche y a Spengler en la totalidad de sus afirmaciones. El declive de Occidente no será, desde su punto de vista, una fatalidad ineluctable; hay otras alternativas a una simple aceptación del reino de los “Césares”. Asimismo, retoma por su cuenta el cuestionamiento nietzscheano, que desea perfilar de una vez por todas.

La guerra, a fin de cuentas, ha sido la experiencia más impactante. Jünger aporta, en primer lugar, la lección de lo agónico. Ardor,

nunca odio: el soldado que está al otro lado de la trinchera no es una encarnación del mal, sino una simple figura de la adversidad del momento. Jünger, por tanto, carece de enemigo (Feind) absoluto: ante sí sólo existe el adversario (Gegner), conformándose así el combate como “cosa siempre de santos”. Otra lección es que la vida se nutre de la muerte y ésta de aquélla: “El saber máspreciado que se ha aprendido en la escuela de la guerra, escribirá Jünger, en su intimidad más secreta, es indestructible” (Das Reich, 10.1930).

Para algunos la guerra ha sido entregada. Pero en virtud del principio de equivalencia de los contrarios, el desastre concitará un análisis positivo. La derrota o la victoria no es lo que más importa. Esencialmente activista, la ideología nacional-revolucionaria profesa un cierto desprecio por los objetivos: se combate, no para conseguir la victoria, sino para guerrear. “La guerra, afirma Jünger, no es tanto una guerra entre naciones, como una guerra entre razas de hombres. En todos los países que han intervenido en la guerra, hay a la vez vencedores y vencidos” (La guerra como experiencia interior). Más aún, la derrota puede llegar a convertirse en el fermento de victoria. Y llega a pulsar la condición misma de esta victoria. En el epígrafe de su libro *Aufbruch der Nation* (Frundsberg, Berlín, 1930), Franz Schauwecker escribió esta estremecedora frase: “Era preciso que perdiéramos la guerra para ganar la nación”. Recordaba, tal vez, esta otra de Léon Bloy: “Todo lo que llega es adorable”. Jünger, por su parte, sostiene: “Alemania ha sido vencida, pero esta derrota ha sido saludable porque ha contribuido a la desaparición de la vieja Alemania (...) Era preciso perder la guerra para ganar la nación”. Vencida por los aliados, Alemania pudo volverse hacia sí misma y transformarse revolucionariamente. La derrota debía ser aceptada con fines de transmutación, de manera casi alquímica; la experiencia del frente debía ser “transmutada” en una nueva experiencia vital para la nación. Tal era el fundamento del “nacionalismo de los soldados”. Es en la guerra, dice Jünger, donde la juventud ha adquirido “la seguridad de que los antiguos caminos no llevan a ninguna parte, y que es preciso abrir otros nuevos”. Cesura irreversible (Umbruch), la

guerra ha abolido los vetustos valores. Toda actitud reaccionaria, cualquier deseo de marcha atrás es imposible. La energía de ayer era utilizada en luchas puntuales de la patria y por la patria, pero en lo sucesivo servirá a la patria bajo otra forma. La guerra, dicho de otro modo, suministrará el modelo de paz.

En *El Trabajador*, puede leerse: “El frente de la guerra y el frente del trabajo son idénticos” (p. 109). La idea central es que la guerra, por superficial y poco significativa que pueda parecer, tiene un sentido profundo. No puede ser aprehendida a través de una comprensión racional, sino que únicamente puede ser presentida (ahnen). La interpretación positiva que Jünger da de la guerra no está, contrariamente a lo que a menudo se ha dicho, esencialmente ligada a la exaltación de los “valores guerreros”. Procede de la inquietud política de buscar cómo el sacrificio de los soldados muertos no debe ni puede ser considerado inútil.

A partir de 1926 Jünger hace varios llamamientos para la formación de un frente unido de grupos y movimientos nacionales. Al mismo tiempo, trata —sin mucho éxito— de señalarles el camino de una necesaria autotransformación. También el nacionalismo precisa ser “transmutado” alquímicamente. Debe desembarazarse de toda vinculación sentimental con la vieja derecha y convertirse en revolucionario, dando fe del declive del mundo burgués, hecho que podemos observar tanto en las novelas de Thomas Mann (*Die Buddenbrooks*) como en las de Alfred Kubin (*Die andere Seite*).

Desde esta perspectiva, lo esencial es la lucha contra el liberalismo. En *Arminius* y en *Der Vormarsch* Jünger ataca el orden liberal simbolizado por el *Literat*, el intelectual humanista partidario de una sociedad “anémica”, el internacionalista cínico al que Spengler apunta como verdadero responsable de la revolución de noviembre y propagador de la especie consistente en que los millones de muertos de la Gran Guerra han perecido para nada. Paralelamente estigmatiza la “tradición burguesa” que reclaman para sí los nacionales y los adheridos al *Stahlhelm*, esos “pequeños burgueses” (*Spiessbürger*) que, favorables a la

guerra, se han escabullido tras la piel del león” (Der Vormarsch, 12.1927). Ataca sin tregua el espíritu guillermino, el culto al pasado, el gusto de los pangermanistas por la “museología” (musealer Betrieb). En marzo de 1926 define por vez primera el término “neonacionalismo”, que opone al “nacionalismo de los antepasados” (Altväternationalismus). Defiende a Alemania, pero la nación es para él mucho más que un territorio. Es una idea: Alemania es fundamentalmente aquel concepto capaz de inflamar los espíritus. En abril de 1927, en Arminius, Jünger se autodefine implícitamente nominalista: declara no creer en verdad general alguna, en ninguna moral universal, en ninguna noción de “hombre” como ser colectivo poseedor de una conciencia y derechos comunes. “Creemos, dirá, en el valor de lo singular” (Wir glauben an den Wert des Besonderen). En una época en que la derecha tradicional apuesta por el individualismo frente al colectivismo, o los grupos völkisch se recluyen en la temática del retorno a la tierra y a la mística de la “naturaleza”, Jünger exalta la técnica y condena al individuo. Nacida de la racionalidad burguesa, explica en Arminius, la todopoderosa técnica se revuelve contra quien la ha engendrado. El mundo avanza hacia la técnica y el individuo desaparece; el neonacionalismo debe ser la primera tendencia en extraer estas lecciones. Es más, será en las grandes ciudades donde la “nación será ganada”; para los nacional-revolucionarios, “la ciudad es un frente”.

Alrededor de Jünger se constituye el llamado “grupo de Berlín”, en cuyo seno encontraremos a representantes de las diferentes corrientes de la Revolución Conservadora: Franz Schauwecker y Helmut Franke; el escritor Ernst von Salomon; el nietzscheano-anticristiano Friedrich Hielscher, editor de Das Reich; los neoconservadores August Winnig (al que Jünger conocerá en el otoño de 1927 por mediación del filósofo Alfred Baeumler) y Albrecht Erich Günther, coeditor —junto a Wilhelm Stapel— del Deutsches Volkstum; los nacional-bolcheviques Ernst Niekisch y Karl O. Paetel y, por supuesto, a su hermano y reconocido teórico Friedrich Georg Jünger.

Friedrich Georg, cuyas posiciones tendrán una gran influencia en la evolución de Ernst, nació en Hannover el 1 de septiembre de 1898. Su carrera ha corrido pareja a la de su hermano. Voluntario en la Gran Guerra, participa en 1916 en los combates del Somme, alcanzando el empleo de comandante de compañía. En 1917, gravemente herido en el frente de Flandes, pasa varios meses en distintos hospitales militares.

De regreso a Hannover, nada más concluir la guerra, y tras un breve paréntesis como teniente de la Reichswehr —1920—, inicia sus estudios de derecho, redactando su tesis doctoral en 1924. A partir de 1926 envía sus artículos regularmente a las revistas en las que colabora su hermano: Die Standarte, Arminius, Der Vormarsch, etc., y publica, en la colección “Der Aufmarsch” dirigida por Ernst, un breve ensayo titulado Aufmarsch des Nationalismus (Der Aufmarsch, Berlín, 1926, prefacio de Ernst Jünger; 2ª ed.: Vormarsch, Berlín, 1928). Influido por Nietzsche, Sorel, Klages, Stefan George y Rilke, a quienes frecuentemente cita en sus trabajos, se consagrará al ensayo y a la poesía. El primer estudio que sobre él se publica (Franz Josef Schöningh, “Friedrich Georg Jünger und der preussische Stil”, en Hochland, 2.1935, pp. 476 y 477) lo encuadró en el “estilo prusiano”.

En abril de 1928 Ernst Jünger confía la sucesión a la dirección de la revista Der Vormarsch a su amigo Friedrich Hielscher. Algunos meses más tarde, en enero de 1930, se convierte junto a Werner Lass en el director de Die Kommenden, semanario fundado cinco años antes por el escritor Wilhelm Kotzde —que ejerció una gran influencia sobre los movimientos juveniles de ideología bündisch y de manera muy especial sobre la tendencia de este movimiento que evolucionará hacia el nacional-bolchevismo, representado por Hans Ebeling y, sobre todo, por Karl O. Paetel—, colaborando al mismo tiempo en Die Kommenden, en Die sozialistische Nation y en los Antifaschistische Briefe.

Trabaja también para la revista Widerstand, fundada y dirigida por Niekisch a mediados de 1926. Ambos se conocerán en el otoño de 1927 estableciéndose una sólida amistad. Jünger

escribirá: “Si se quiere resumir el programa que Niekisch desarrolla en *Widerstand* en una frase alternativa, esta podría ser: contra el burgués y por el Trabajador, contra el mundo occidental y por el Este”. El nacional-bolchevismo, en el que por otra parte confluyen múltiples y variadas tendencias, se caracteriza de hecho por su idea de la lucha de clases a partir de una definición comunitaria, colectivista si se quiere, de la idea de nación. “La colectivización, afirma Niekisch, es la forma social que la voluntad orgánica debe poseer si quiere afirmarse frente a los efectos mortíferos de la técnica” (“Menschenfressende Technik”, en *Widerstand*, n. 4, 1931).

Según Niekisch, el movimiento nacional y el movimiento comunista tienen, a fin de cuentas, el mismo adversario, como los combates contra la ocupación del Ruhr han demostrado y es la razón por la que las dos “naciones proletarias”, Alemania y Rusia, deben buscar un entendimiento. “El parlamentarismo democrático liberal huye de toda decisión, declara Niekisch. No quiere batirse, sino discutir (...) El comunismo busca decisiones (...) En su rudeza, hay algo de fortaleza campesina; hay en él más dureza prusiana, aunque no sea consciente de ello, que en un burgués prusiano” (*Entscheidung*, *Widerstand*, Berlín, 1930, p. 134). Tales posiciones impregnan a una facción nada despreciable del movimiento nacional-revolucionario. Jünger mismo, como muy bien ha captado Louis Dupeux (op. cit.), llegó a estar “fascinado por la problemática del bolchevismo”, aunque no podamos considerarlo un nacional-bolchevique en sentido estricto.

Werner Lass y Jünger se apartan en julio de 1931 de *Die Kommenden*. El primero lanza, a partir de septiembre, la revista *Der Umsturz*, que hizo las veces de órgano de la *Freischar Schill* y que, hasta su desaparición, en febrero de 1933, se declarará abiertamente nacional-bolchevique. Jünger, sin embargo, está en otra disposición espiritual. En el transcurso de algunos años, utilizará toda una serie de revistas como muros donde encolar sus carteles —serán los autobuses “a los que uno se sube y abandona a su antojo”—, siguiendo una línea evolutiva eminentemente política. Las

consignas formuladas por él no han obtenido el eco esperado, sus llamamientos a la unidad no han sido atendidos. Jünger acabará por sentirse un extraño en cualesquiera corrientes políticas. No hay más simpatía hacia el nacionalsocialismo en ascensión que para las ligas nacionales tradicionales.

Todos los movimientos nacionales, explica en un artículo publicado en el *Süddeutsche Monatshefte* (9.1930, pp. de la 843 a la 845), ya sean tradicionalistas, legitimistas, economicistas, reaccionarios o nacionalsocialistas, extraen su inspiración del pasado y, desde esta perspectiva, son tan sólo movimientos a los que no cabe más que calificar de “liberales” y “burgueses”. Entre neoconservadores y nacional-bolcheviques, entre unos y otros, los grupos nacional-revolucionarios no podrán imponerse. De hecho, Jünger ya no cree en la posibilidad de acción colectiva alguna. Así lo subrayará más tarde Niekisch en su autobiografía (*Erinnerungen eines deutschen Revolutionärs, Wissenschaft u. Politik*, Colonia, 1974, vol. I, p. 191), y Jünger, que ha pulsado suficientemente la actualidad, acaba por trazarse una vía más personal e interior. “Jünger, ese perfecto oficial prusiano que es capaz de someterse a la disciplina más dura, escribe Marcel Decombis, no podrá ya integrarse en colectivo alguno” (Ernst Jünger, Aubier-Montaigne, 1943). Su hermano que, a partir de 1928, ha abandonado la carrera jurídica, evolucionará de igual forma que Ernst. Escribe sobre la poesía griega, la novela americana, Kant, Dostoievski. Los dos hermanos emprenden una serie de viajes: Sicilia (1929), las Baleares (1931), Dalmacia (1932), el Mar Egeo.

Ernst y Friedrich Georg Jünger continúan publicando algunos artículos, principalmente en *Widerstand*. Pero el período periodístico de ambos acaba. Entre 1929 y 1932 Ernst Jünger concentra todos sus esfuerzos en nuevos libros. Es el momento de la primera versión de *Corazón aventurero* (*Das abenteuerliche Herz*, 1929), el ensayo *La movilización total* (*Die totale Mobilmachung*, 1931) y *El Trabajador* (*Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*), publicado en Hamburgo el año 1932, por la *Hanseatische Verlagsanstalt* de Benno Ziegler y

que antes de 1945 llegará a conocer varias reediciones.

Jünger y El Trabajador

En su libro sobre el nacional-bolchevismo, Louis Dupeux rememora el “malestar” que provocará en Alemania la publicación de *El Trabajador*. “Ni los nacional-socialistas ni sus adversarios pudieron explotarlo”, afirmará el propio Jünger (carta a Henri Plard). La obra, es preciso reconocerlo, no se parecía a nada de lo hasta entonces publicado.

En el momento de la irresistible ascensión del nacional-socialismo, *El Trabajador* pasaba por alto cuestiones como el racismo y el antisemitismo. En una época en la que los movimientos nacionales hacían una auténtica apología del mundo rural y de las diferencias individuales, *El Trabajador* reclamaba la supresión del individuo y exaltaba sin tapujos a la todopoderosa técnica. En un contexto de exacerbadas luchas políticas, Jünger tomaba distancias con respecto a cualesquiera tendencias políticas existentes y se situaba deliberadamente en la perspectiva de la desaparición del ámbito nacional, hipótesis absolutamente “inimaginable” para los protagonistas del momento. Si le colocaba – aparentemente- en el ámbito del marxismo, era para superarlo. Excepto la influencia de Nietzsche, *El Trabajador* no traía la marca de idea exterior alguna fácilmente reconocible. Aquellos que se acordaban del talento del cronista de *Die Standarte* y de Arminius fueron los que, sin embargo, más pronto se decepcionaron. La crítica no se interesó mucho por el libro y es, sin duda, la razón por la que su aparición, a fin de cuentas, no alcanzó un gran revuelo. “Al fin y al cabo, *El Trabajador*, observa Jünger, no puede circunscribirse al plano nacional o social, sino que tiene un carácter planetario. La técnica es el uniforme del *Trabajador*. Ello fue remarcado sin afabilidad, tanto a la derecha como a la izquierda”.

A excepción del poeta expresionista Gottfried Benn, que ve en dicho texto un ensayo fundamental para la comprensión del mundo contemporáneo, *El Trabajador* fue muy mal acogido por la facción “derechista” de los

revolucionarios conservadores. Hermann Sinsheimer, en el *Berliner Tageblatt*, califica al *Trabajador* de “fantasma”. Hans Bogner, próximo a Wilhem Stapel, acusa a Jünger de “bolchevique”. Opinión similar será de la de Max Hildebert Boehm, uno de los principales miembros del círculo de Moeller van den Bruck, que ataca violentamente a Jünger en un panfleto fechado en 1933, *Der Bürger im Kreuzfeuer*, declarando abiertamente que *El Trabajador* constituye una “suerte de programa bolchevique”. El libro de Jünger será objeto de un buen número de comentarios hostiles, tanto por parte de algunos representantes de la tendencia *völkisch*, al ver como cualesquiera formas de neorromanticismo y de arraigo rural eran consideradas como afirmación de “valores burgueses”, como de autores consagrados como Hermann Rauschning y Oswald Spengler.

Con mayor atención y, sobre todo, menor frivolidad, el análisis de *El Trabajador* realizado en Italia por Julius Evola retoma en cierta medida el punto de vista del neconservadurismo alemán. Evola, que había pensado primeramente publicar una traducción del texto de Jünger, le dedica por fin un ensayo titulado *L'Operario nel pensiero di Ernst Jünger*. Igualmente hace alusión a él en *Los hombres y las ruinas* y en *El camino del cinabrio*. La noción del Trabajo (tomada en un sentido más restringido que Jünger) es esencialmente la que atacará Evola. Esta noción, afirma el autor de *Revuelta contra el mundo moderno*, no se libra del “demonio de la economía”, ya sea como consecuencia que Jünger ve en el Trabajo un fin en sí, una vía de redención o de justificación, ya sea tomada por un “humanismo del trabajo”, ya sea también por el conformismo manifiesto al asociar el Trabajo “al mito del activismo productivo paroxístico”. La “superstición moderna del trabajo”, que exhibe tanto la derecha como la izquierda, ha de ser denunciada. “Uno de los aspectos más opacos y más plebeyos de la era económica, escribe Evola, es una especie de autosadismo que consiste en glorificar el trabajo en tanto que valor ético y deber humano esencial, y a concebir como trabajo no importa qué forma de actividad”. Resulta paradójico, por otra parte, buscar un valor ético en el

trabajo, en una época donde, precisamente, la técnica tiende a suprimir toda cualidad. Para Evola, “la palabra Trabajo ha designado siempre las formas más bajas de la actividad humana, aquellas más manifiestamente condicionadas por la economía”. Todo aquello que no se reduce a tales formas, es ilegítimo llamarlo “trabajo”. La palabra apropiada aquí es “acción”: acción y no trabajo; acción de jefe, de empresario, de asceta, de sabio, de artista, de diplomático, de teólogo, de aquel que establece una ley o que la transgrede, de aquel que sigue un principio o abraza una pasión elemental, de gran jefe de empresa y de gran organizador”. En esta perspectiva, la elección misma de la palabra Arbeiter se convierte en un “indicio sospechoso”, pues “este concepto pertenece esencialmente al mundo del cuarto estado, de la última casta”. Jünger sería, por tanto, prisionero de la “mentalidad proletaria”: “el espíritu proletario, la cualidad espiritualmente proletaria subsiste cuando se es incapaz de concebir un tipo humano más elevado que el del Trabajador; cuando se divaga a propósito de la “ética del trabajo”, cuando se exalta el “estado de los trabajadores”, cuando no se tiene el coraje de tomar radicalmente posición contra esos nuevos mitos contaminantes (...). La tarea consiste, antes de nada, en “desproletarizar la visión de la vida”, ya que si no es así todo estará falseado, paralizado”.

Asimismo, para Evola, que se reclama desde posiciones de la tradición espiritual, la opción metafísica de El Trabajador está insuficientemente perfilada. El dominio de la técnica, si pretende salir del nivel de lo elemental, debe revelarse por encima de los valores actuales, en el dominio de la pura trascendencia. La Figura del Trabajador sería, por tanto, equívoca: “Con él nos encontramos en el círculo cerrado de un activismo y de una estructura interna fuera de toda dimensión de trascendencia, carentes de todo elemento transfigurador e incapaz de engendrar y legitimar nuevas y auténticas jerarquías”.

La acusación de “bolchevique” lanzada por algunos neoconservadores parecería, a primera vista, justificar el saludo de los nacional-bolcheviques, los únicos en dar la bienvenida a El Trabajador. Niekisch, en particular, que

conocía el manuscrito antes de su publicación, hizo aparecer en Widerstand, en el otoño de 1932, una crítica muy elogiosa donde afirmaba que “las tesis jüngerianas presentan una turbadora similitud con los fundamentos de la doctrina marxista”. Esta similitud, añade, no es aparente. Jünger, de hecho, supera la “respuesta sentimental” dada por el marxismo y “muestra de forma magistral como, desde una perspectiva supejior, se puede eliminar, liquidar el espíritu burgués”. Y Niekisch concluye: Jünger “no es un bolchevique, pero considera perse a todo cómo la Rusia bolchevique se alinea con la tendencia dominante del mundo”. Esta opinión, que no ayudó precisamente a mejorar la imagen de Jünger en los medios “burgueses”, es muy discutible y debe ser sopesada en el ámbito de la problemática más general del movimiento nacional-bolchevique alemán. En el seno de este movimiento no hubo unanimidad: la perspectiva “planetaria” de Jünger fue contestada por algunos nacional-bolcheviques como consecuencia de sus desdibujadas posiciones sobre cuestiones tales como la alianza con Rusia, la noción de propiedad, etc.

Los cabecillas del marxismo ortodoxo no se sintieron aludidos. Excepción hecha del jefe comunista Karl Radek, que llegó a escribir: “Atraer a Ernst Jünger al KPD tendría más importancia que recoger votos de nuevos electores”, aunque su hostilidad a las tesis contenidas en El Trabajador no se ha desmentido después de medio siglo. Jünger, para aquéllos, se contenta simplemente con bautizar como “trabajadores” a los “activistas de la clase dominante”.

Para György Lukács, que sitúa a Jünger entre los responsables de la “destrucción de la razón”, la Figura del Trabajador no sería más que una mistificación del “imperialismo prusiano”, en la medida en que está vacía de toda referencia a la lucha de clases. Esta tesis de Lukács, de la que Jean-Michel Palmier ha podido afirmar que “corta todo acceso auténtico a la obra de Jünger”, ha sido retomada por Jean-Pierre Faye, cuya animadversión hacia Jünger se explicaría por el hecho de que su pensamiento estaría concebido “expresamente en términos dirigidos a anular el

lenguaje marxista”. Tesis que encontró eco en la URSS, con el libro de S. Odovev, “Por los senderos de Zaratustra. Influencia del pensamiento de Nietzsche en la filosofía burguesa alemana”. Para Odovev, cuya obra de la primera a la última página está uncida por el inimitable “lenguaje duro” propio del marxismo-leninismo ortodoxo, la obra de Jünger, inspirada por Nietzsche, se caracterizaría por una “mitologización de la realidad” y un “romanticismo aventurero y macabro”. El mito del Trabajador trataría subrepticamente de “superar mediante síntesis la irreconciliable oposición entre burguesía y proletariado”, al tiempo que supondría un instrumento para el fascismo a la hora de “ganar a las masas para la demagogia” y “realizar sus planes sanguinarios”.

Jünger y la “emigración interior” de la Revolución Conservadora alemana

Tachada de “bolchevique” y rechazada por los marxistas, ya que la consideraron una obra “fascista”, El Trabajador aún sufrió una hostilidad más viva por parte de los nacional-socialistas. Éstos reaccionaron virulentamente ante su aparición. El 20 de octubre de 1932, el *Völkischer Beobachter* publica, con la firma de Thilo von Trotha, un comentario en el cual El Trabajador es descrito como “una monstruosidad abstracta, un hombre-luna”. A Jünger se le reprocha su rechazo de toda “problemática Bu-Bo” (*Blut und Boden*, “sangre y suelo”).

Ciertamente, el nacional-socialismo es un movimiento “en el que Jünger será un extraño y frente al cual mostrará abiertamente su hostilidad” (Jean-Michel Palmier). Desde 1925, Jünger critica al NSDAP que, dos años después del abortado putsch de Munich, inicia su ascensión. En enero de 1927, dirigiéndose a una asamblea del *Tannenbergbund*, subrayará la diferencia existente entre el nacional-socialismo y el neonacionalismo. Ese mismo año, Hitler, que admira el talento de Jünger como escritos excombatiente, le propone presentarse a las elecciones legislativas, bajo las siglas de su partido, al Reichstag. “Considero, le responde Jünger, más meritorio escribir un buen verso

que representar a sesenta mil cretinos”. Dos años más tarde, Jünger, que apoya con todas sus fuerzas las revueltas campesinas de Schleswig-Holstein, no puede contener su indignación al ver cómo el NSDAP propone recompensas por la captura de los “dinamiteros” del movimiento. Esta actitud, propia de un partido henchido de legalismo, es compartida por los comunistas. En un resonante artículo, Jünger ve en ello la prueba del carácter profundamente “burgués” de ambas formaciones pretendidamente revolucionarias, pero de hecho incapaces de comprender la gravedad de los problemas a los que el movimiento campesino se enfrenta. En la misma época, Jünger critica sin ambages el racismo y el antisemitismo nazis, lo que le vale el violento ataque del periódico de Goebbels, *Der Angriff*.

En El Trabajador, Jünger asocia cabalmente el nacional-socialismo a lo que él denomina el “pensamiento museológico”. Como otros muchos representantes de la Revolución Conservadora, conderará el “estilo plebeyo” del movimiento hitleriano, su adulación a las masas, su recurso al “oportunismo electoral” y al “parlamentarismo democrático”, su misticismo *völkisch*, su “biologismo” sumario, su carencia de una verdadera ideología, pese a su antiestatismo y a su pangermanismo. Esta crítica es, al mismo tiempo, conservadora y revolucionaria. Para Jünger, una política histórica a escala mundial es, por naturaleza, incompatible con posturas racistas. “Ambicionar la hegemonía mundial y sostener una política basada en la raza, como pretendía Hilter, escribirá Jünger, es un puro absurdo. Se puede tener sobre los problemas raciales soluciones diferentes. En cualquier caso, no se puede mezclar el racismo y su contrario. La manera en que Hilter se obsesionó, no fue únicamente la causa esencial del derrumbe de sus planes: desde el principio, se detecta claramente una falta de sustancia imperial”. Jünger no participará, pues, de la mística del “gran hombre”. Considera que la época tiene necesidad, no de un Führer carismático, sino más bien de un tipo de hombre colectivo nuevo. En 1954, Evola experimentará un sentimiento semejante al escribir: “Todo aquello que se parece a la

tiranía, al despotismo, al bonapartismo, a la dictadura de los tribunos del pueblo, no es sino una degeneración o una inversión de un sistema fundado sobre el principio de autoridad”.

No pocas veces se ha comparado la actitud de Jünger frente a la revolución nacionalsocialista de 1933 a la de Joseph de Maistre frente a la revolución francesa de 1789 o la de Alexandre Solzhenitsin frente a la revolución rusa de 1917. Este paralelismo asocia efectivamente a estos tres autores que, si bien “conservadores”, su “conservadurismo” es de naturaleza bien diferente. Mientras Joseph de Maistre y Solzhenitsin pueden ser considerados como “contrarrevolucionarios”, el Jünger de los años treinta es, antes de nada, revolucionario, si bien partidario de “otra revolución” y si considera al nacionalsocialismo como la solución metafísica por excelencia, cosa que reprocha a Hitler, no lo es tanto por ser un “pequeño burgués” sin alma, sino por haber conducido la revolución alemana a la vía muerta del totalitarismo. Cuando Hitler llega al poder en enero de 1933, la posición de Jünger no tiene atisbos de ambigüedad. Se marcha de Berlín para instalarse en Goslar, entra en una suerte de “emigración interior” [...]

Tantos unos como otros, neoconservadores y nacional-bolcheviques, se sintieron profundamente confundidos al buscar en *El Trabajador* las claves de la situación del momento. H.P. Schwarz ha visto en la figura del Trabajador un gran “mito político”, en el sentido soreliano del término. Pero esta dimensión es aún insuficiente. No podemos encontrar en él un programa político, sino una visión propiamente metafísica. *El Trabajador* no conoce fronteras, ha escrito Maurice Schneuwly, sino que las atraviesa cual ilusorias murallas. En su más elevada dimensión, *El Trabajador* es un libro “inactual”, de ahí su permanente actualidad. Un único autor parece haberlo comprendido cabalmente: el filósofo Martin Heidegger, con quien a lo largo de los años Jünger establecerá una relación particularmente fecunda. Así lo advierte Michel Palmier: “Heidegger es sin duda el gran intérprete del pensamiento de Ernst Jünger, y la obra de éste es una prolongación, una permanente variación sobre las cuestiones que

Heidegger establece con respecto a la técnica planetaria y al hombre que la modela y rige”.

En el invierno de 1939-40, en la Universidad de Friburgo-en-Brisgau, Heidegger dedica un seminario privado a *El Trabajador*. Este seminario, vigilado en principio por las autoridades, fue finalmente prohibido – prohibición significativa que asocia a dos autores en una misma reprobación (Heidegger está en el punto de mira de las diatribas del filósofo nacional-socialista Ernst Kriek)-. En un momento dado, Heidegger comprende la importancia del libro en tanto que “descripción del nihilismo europeo”. *El Trabajador*, dirá, “aborda de otra manera lo que Spengler y, hasta ahora, toda la literatura nietzscheana, se han mostrado incapaces de hacer; (este libro) emprende la tarea de volver a hacer posible una experiencia del ser como voluntad de poder”. Y, en consecuencia, constituye un punto de partida a partir del cual “iluminar nuevamente el diálogo con la esencia del nihilismo”.

Heidegger alaba en Jünger, ante todo, el hecho de haber situado la representación metafísica bajo la luz de la voluntad de poder “del dominio bioantropológico que exageradamente extravió la ruta de Nietzsche”. Su punto de vista es netamente crítico, sin embargo, en la medida en que el pensamiento de Jünger es deudor del de Nietzsche. Heidegger condena en la teoría de la voluntad de poder –voluntad de voluntad, voluntad “que se quiere”- la filosofía determinada por la noción de valor (Nietzsche se contentaba con sustituir los valores platónicos de “enfermedad” y de “muerte” por los valores de “vida”) y que, como tal, continúa pese a todo inscribiéndose en el marco de la metafísica occidental. Nietzsche creía poner término a la metafísica socrática y cristiana. Pero Nietzsche no hace sino llevar a su apogeo el “trastorno” (en la forma en la que Marx “trastorna” a Hegel), afirma Heidegger, quien llega a ver en aquél “al más desenfrenado de los platónicos”. La figura del Trabajador se situaría en la perspectiva abierta por Nietzsche: “La visión metafísica de la figura del Trabajador corresponde al proyecto de la figura esencial de Zarathustra en el ámbito de la voluntad de poder” (Heidegger). *El Trabajador*, por tanto, “es una obra en la que

la metafísica es la patria” correspondiente a ese “ser tranquilo”, a partir del cual todo lo “mutable”, todo lo “movilizable” puede y debe ser pensado; la figura del Trabajador sería, en los mismos términos que Jünger, una “potencia metafísica”, que corresponde, por otra parte, a la definición que Heidegger da como ser caracterizado por una “identidad profunda entre lo que él aprehende y aquello que es aprehendido”. Si el Trabajador puede movilizar al mundo, como consecuencia de la voluntad de poder, gracias al Trabajo, es porque esta disposición encarna, en efecto, el rasgo fundamental de lo que se revela como “ser” en el pensamiento occidental. Ello equivale a decir que el Trabajo puede identificarse con el ser.

De donde deducimos que el interrogante planteado por Heidegger es saber “si, y en qué medida, la esencia del ser está en relación con el ser humano”- o, en términos más heideggerianos todavía: “¿Es que la esencia de la Figura (Gestalt) brota en los dominios del Ge-stell?”. A esta cuestión Heidegger responde negativamente; pues, si eso es así, la esencia del ser restaría potencia la representación humana lo cual, según el autor de *El ser y el tiempo*, nos conduce a la metafísica clásica. Jünger, por el contrario, responde de forma implícitamente afirmativa. Situando, de alguna forma, al hombre en el puesto de Dios –mientras que “el Dasein en el hombre no es nada humano”-, hace del ser humano el “sujeto determinante”. Es la culminación de la metafísica: transferir al hombre la noción de Dios no equivale, sin embargo, a su supresión o a su superación.

Está, pues, claro para Heidegger, que El Trabajador pertenece a la fase del “nihilismo activo”. Presenta de forma visionaria su “realización” –como la filosofía de Nietzsche representa la “realización” de la metafísica occidental-. El reino del Trabajador no es otro que la “realización de la esencia de la metafísica occidental como potencia de la técnica mundial”. Haciendo de manera explícita referencia a El Trabajador, Heidegger escribe: “El Trabajo accede hoy al rango metafísico de esta objetivización incondicional de todas las cosas presentes desplegando su ser en la voluntad de la voluntad”. Aquí es donde reside el interés fundamental del libro: al describir el

aspecto metafísico del proceso actual de “tecnificación mundial”, revela al mismo tiempo la “esencia del nihilismo”. La movilización total por la que la figura histórica del Trabajador adquiere el “poder” del mundo, no puede ser plenamente aprehendido sino a partir del ámbito de la metafísica de la voluntad de poder, que perfila el concepto de “perfección” y, en consecuencia, de “lo acabado”. La figura del Trabajador que, para Jünger, moviliza el mundo por medio de la técnica debe ser comprendida como la figura histórica de perfección de la metafísica. Es, sin duda, la última palabra de la voluntad de poder. El Trabajador no es una figura aislada: es preciso comprenderla como designación del ser humano en el seno de la metafísica conclusa (Jean Michel Palmier).

Tal es, hasta hoy, el método de lectura que de El Trabajador se ha impuesto: ver en él un cuadro penetrante, interno, la revelación de lo que domina nuestro tiempo. Pero es preciso, al mismo tiempo, acceder a él desde una perspectiva nueva. Releer El Trabajador exige, en efecto, que el libro sea también interrogado en relación con la evolución de su autor. Después de la “emigración interior”, tras la ascensión y caída de la perversión “mauritana”, Jünger vuelve a la entomología y a la literatura. Entre sus actividades de los años 1925-32 y sus escritos publicados después de 1945, se produce una ruptura reseñable. A las antiguas evidencias suceden interrogantes nuevos.

“Cuando más avanzamos, afirma Lucius en Heliópolis, las pérdidas sin compensaciones se hacen más visibles. Todo es palidez, gris polvoriento”. De hecho, Jünger renuncia a la acción, que ha acabado por interiorizar. El hombre de conocimiento se ha “adueñado” del hombre de poder. Jünger se ha dado cuenta que era más fructífero, pero también más peligroso, situarse ante un interrogante que poseer una buena respuesta. Como Lucius, ha reunido a la tropa oculta de los Vigilantes. Esta evolución no es una huida. Al tomar distancias, Jünger no se ha replegado hacia posiciones de retaguardia, sino que se ha elevado por encima, ha tomado altura. El proceso en el que se ha embarcado es de perfeccionamiento, de purificación [...].

Jünger y la Nueva Derecha francesa

La Nueva Derecha, obviamente, no tiene que introducir el nombre de Ernst Jünger en Francia. Cuando la Nueva Derecha apareció a finales de la década de 1960, el autor de *Sobre los acantilados de mármol* era ya bien conocido por el público francés. De hecho, Jünger fue sin duda el escritor alemán más famoso y más leído de este lado del Rin. Esta situación, que siempre sorprende a los alemanes, se explica de varias maneras.

Jünger, en primer lugar, fue traducido relativamente pronto: sus principales obras de la Primera Guerra Mundial aparecieron a principios de la década de 1930, y de inmediato se hizo famoso. Pero, sobre todo, Francia desempeñó un papel decisivo en la carrera de Jünger, así como en su vida y su formación espiritual y literaria. Desde su aventura juvenil en la Legión Extranjera, y la terrible experiencia de las trincheras, Francia nunca dejó de ocupar un lugar significativo en el corazón de Jünger, evidente en las muchas relaciones que mantenía con los franceses, su lectura de Barrès o Léon, sino también las traducciones que él mismo hizo de las máximas de Rivarol o textos de Guy de Maupassant y Paul Léautaud.

Por último, Jünger tuvo la suerte de encontrar siempre traductores al francés de gran talento, de Henri Thomas y Henri Plard a Julien François o Poncet Hervier muy sensibles a su estilo y su pensamiento para subrayar todos sus matices. "Creo", dijo Jünger en 1973, "que los franceses pueden apreciar cuándo un alemán se presenta como tal en lugar de buscar a toda costa asumir un rostro que no es el suyo."

Por lo menos hasta alrededor de 1975, los franceses perciben a Ernst Jünger como una figura que pertenece exclusivamente al mundo literario. Por supuesto, el fondo político e histórico de su obra era conocido, pero no parecía ser un actor en este período, y en relación con su estancia en París bajo la ocupación, en su mayor parte, sólo sus amistades literarias fueron recordadas (Jean Cocteau, Paul Morand, Pierre Drieu La Rochelle, Sacha Guitry, Jean Giraudoux, Henry de Montherlant, Jean Schlumberger, etc), sobre

todo relacionándolo con el salón de Florence Gould. ¿No había descrito Jünger a París como "la gran ciudad de los libros"? [3] Sus escritos políticos fueron ignorados por completo, al menos por el público en general. Los nombres de Franz Schauwecker, Hugo Fischer, Ernst Niekisch, Friedrich Hielscher, e incluso Carl Schmitt también se desconocen. En resumen, Jünger fue visto como un escritor y nada más. Por otra parte, el propio Jünger estaba, al parecer, no sólo muy satisfecho con esta situación, sino que contribuyó a ella siguiendo su camino, ya que se negó a permitir una traducción francesa de su gran libro de 1932, *Der Arbeiter*.

Sin embargo, fue precisamente sus libros sin traducir lo que, como consecuencia, había creado una especie de aura mítica que atrajo rápidamente el interés de la Nueva Derecha. Desde el comienzo de la década de 1960, conocía los libros de Jünger que ya habían sido publicados en francés. Yo había leído, por supuesto, sus cuentos de la Primera Guerra Mundial, pero tal vez, a diferencia de algunos de mis amigos, no me habían impresionado, sin duda debido a mi falta de interés en los asuntos militares. Los *Acantilados de Mármol* y *Juegos Africanos* me habían interesado más, al igual que *Heliópolis* y, en especial, el tratado del *Rebelde* o el recurso al *Bosque* (*Der Waldgang*). El *Estado Universal* (*Der Weltstaat*), por el contrario, más bien me repelía.

Obviamente, le debo el descubrimiento del "otro" Jünger a mi amigo Armin Mohler. Su *Handbuch der Konservative Revolution*, que yo trataba de descifrar con mi entonces rudimentario alemán, fue toda una revelación. En este vasto movimiento, con sus innumerables ramificaciones, yo de ninguna manera vi una corriente de pensamiento que no fuera más que un *Wegbereiter* con el nacionalsocialismo, como a veces se ha dicho, antes al contrario, se trataba de un curso histórico alternativo cuyo desarrollo y una mejor estructuración tal vez hubieran podido salvar al mundo de la catástrofe hitleriana.

En nuestras conversaciones, Armin Mohler a menudo hablaba sobre Jünger, de quien había sido su secretario privado durante varios años después de la guerra y sobre las cuales, sobre la

base de su propia experiencia, alimentaba los sentimientos más ambivalentes. Considerando que había encontrado el joven movimiento conservador, el más interesante, política e intelectualmente, no ocultó su predilección por la corriente revolucionaria nacional. Yo era más reservado que él en el valor intrínseco de los conceptos de "nación" y "movimiento", pero la idea de la revolución sin lugar a dudas me sedujo.

Gracias a Mohler, descubrí que Jünger había colaborado en publicaciones neonacionalistas o revistas *bündisch* como *Arminio*, *Die Standarte*, o *Die Kommenden*, que había publicado *Der Arbeiter* y *Die total Mobilmachung*, que estaba conectado a la "Ernst Niekisch Nacional Bolchevique". Descubrí también los dibujos de A. Paul Weber, que me causaron una gran impresión. Todo lo que es bien conocido hoy en día, pero que entonces era para mí, en todo caso, una auténtica novedad.

Me apresuré a comunicar mis descubrimientos. Volví varias veces a la Revolución Konservative, mientras que algún día prometí publicar una traducción. [4] El primer resultado de estos esfuerzos fue la reedición por el GRECE (*Groupement d'études et de recherche pour la européenne la civilización*, la principal asociación de lo que todavía no se llamaba la "Nueva Derecha" [5]) en la forma de un pequeño libro de uno de los escasos textos ya publicados en Francia en *Der Arbeiter*: Decombis Marcel, Ernst Jünger et la «Konservative Revolution». Une analyse de «*Der Arbeiter*» [Ernst Jünger and the "Konservative Revolution." An analysis of "Der Arbeiter"] (GRECE, Paris 1973).

Con el trabajo de un germanista fallecido, este texto se ha ampliado con una breve bibliografía y un original prólogo escrito por Armin Mohler, quien presentó el trabajo de Jünger como "uno de los libros raros más grandes del siglo", pero también como un bloque "errático" en sus obras, no obstante haberlos calificado en su publicación en 1932 como "un extraordinario acontecimiento". Hablando del trabajador y de la primera versión de *El Corazón Aventurero* (*Das Abenteuerliche Herz*), después dijo: "Todavía hoy en día mi

mano no puede recoger estas obras sin echar a temblar".

En su prólogo, también dijo Mohler por tres veces que *Der Arbeiter* era un "intraducible" trabajo. Lo hizo, sin embargo, terminando siendo traducido en 1989 por Julien Hervier, [6], sin, por otra parte, agitar la polémica que Jünger había temido desde hace tiempo.

En este momento, yo aún no había tenido conocimiento personal Jünger. Sin embargo, el 15 de mayo de 1977, cuando participé en el Festival del Libro Internacional de Niza para la Revista Figaro y Ediciones Copernic, que contó con un stand allí (yo acababa de recibir el Gran Premio de Ensayo de la Academia Francesa para mi libro *Vu de droite libro*), tenía la intención de presentarme. Me di vuelta y vi a un hombre de mediana estatura, muy recta, con un casco de pelo blanco, que llevaba una chaqueta de pana y un jersey de cuello fino. Yo no lo reconocí en absoluto. -Hola-dijo-, soy Ernst Jünger. "Me quedé sin palabras. Ese día hablamos más de una hora. Se tomaron fotografías. Un gran y hermoso y hermoso.

Casi diez años después de la publicación, tanto del cuaderno de Decombis Marcel, que había reunido suficientes documentos sobre "política del joven Jünger", fue el periodo de escribir mi propio estudio sobre *Der Arbeiter*. La primera versión fue publicada a finales de 1981 en *Elements* [7], y luego otra y más cuidada versión apareció dos años después en *Nouvelle Ecole*. [8] Este último, que fue seguido por una traducción de un artículo de Ernst Niekisch publicado en *Widerstand* en octubre de 1932 ("Zu Jungers Ernst neuem Buche"), era en realidad una verdadera monografía que más tarde se publicó como libro en italiano y una traducción al español. [9] Hice un esfuerzo no sólo para presentar los principales conceptos de *Der Arbeiter* y para trazar el desarrollo del autor en los años 1920 y 1930, comentando algunos de los hitos en la historia del movimiento revolucionario nacional, sino también para mostrar cómo el problema "de los trabajadores", continuó para volver a aparecer en obras posteriores de Jünger, obviamente, en diversas formas, en particular la evolución de sus ideas sobre la

tecnología bajo la influencia de su hermano, Georg Friedrich Jünger. He presentado *Der Arbeiter* como indispensable para la comprensión del periodo transitorio definido como un interregno "entre el reinado de los Titanes y el de los Dioses". También me surgieron muchas referencias al pensamiento de Carl Schmitt y la filosofía de Martin Heidegger, con quien había trabado conocimiento.

El 29 de marzo de 1985, en el 90 cumpleaños de Jünger, le envié un telegrama poco después de una reunión pública en la que había tomado parte en Saint-Etienne. Me dió las gracias con una breve carta manuscrita a la que adjuntaba una fotografía. Diez años más tarde, el 25 de marzo 1995, le envié una carta que contenía sólo estas palabras: "Gracias por estar vivo." Para celebrar su centenario, el Club des Mille (la asociación de apoyo financiero de la Nueva Derecha) organizó un acto por la noche en su honor el 21 de junio en París.

En 1996, decidí dedicar un dossier de la revista *Nouvelle Ecole* a Jünger. El editorial que firmé se iniciaba con estas palabras: "El siglo 20 es el siglo en que el Premio Nobel no se le concedió a Ernst Jünger. Es una buena forma de definirlo como cualquier otra." Incluía la publicación una entrevista con Jünger por su traductor al español, Andrés Sánchez Pascual; ensayos de Armin Mohler, Kaltenbrunner Gerd-Klaus Werner Bräuninger, Beckman Marcus, Serge Mangin, Pierre Wanghen y Beckmann Marcus, y también la traducción de documentos por Friedrich Hielscher, Albrecht Erich Günther, Ernst Niekisch, y Sieburg Friedrich.

Jünger parecía haberse convertido en inmortal! A finales de 1997, publiqué una bibliografía de su trabajo con un editor que fue valiente (o inconsciente), lo suficiente como para llevar a cabo ese tipo de trabajo, que por definición siempre encontraba un público restringido. [10] Esta bibliografía, con la que yo no estaba totalmente satisfecho, debería haber tenido una nueva edición, muy ampliada, en la que trabajé muchos años, pero finalmente renuncié a ello. Nicolai Riedel, el digno sucesor de Hans Peter des Coudres y Mühleisen Horst, publicó su bibliografía en 2003. [11] (Desde entonces mi trabajo como bibliógrafo, en

cambio, se ha concentrado en Carl Schmitt!). Al principio, pasé revista a las principales etapas de la vida de Jünger. Al llegar a 1997, escribí: "Después de haber entrado en su 103a años, sigue escribiendo." ¡Ay! Unos meses más tarde, el 17 de febrero de 1998, falleció. Yo le rindí homenaje el 7 de marzo en un programa de radio *Courtoisie*.

Desde entonces, Jünger se ha estudiado más que nunca. El 7 de noviembre de 1995, ya había participado en una conferencia sobre Jünger organizada en la Universidad La Sapienza de Roma, bajo el título "volte debido a la cometa" ["dos veces el cometa"] (aludiendo al hecho de que Jünger había vivido para ver dos apariciones del cometa Halley). También tomé parte en una gran conferencia sobre Jünger celebrada en Milán del 20 al 24 octubre 2000, donde, en particular, tuve la ocasión de trabar conocimiento con cierto joven llamado Nicolai Riedel, el día antes de una conferencia de Ricardo Mutti en la Scala. Al final de una "peregrinación" a la *Chemin des Dames*, también asistí a una conferencia sobre Jünger y la Primera Guerra Mundial en Laon, el 8 de noviembre de 1998. Danièle Beltrán Vidal, François Poncet, Rozet Isabelle, Aubertin Olivier, Manuela Alessio, y algunos otros también tomaron parte en la misma.

Mi admiración por Jünger -para el hombre y su obra- nunca se ha desvanecido. Pero tal vez cambió de dirección un poco. Hace treinta años, yo estaba lleno de entusiasmo por el "primer" Jünger de los años 1920 y 1930. Con el tiempo, y por lo tanto con la edad, sin duda llegó a ser más agradecido por el "segundo" Jünger -el anarquista y aún más al rebelde, al "eterno" pensador que, después de haber subido a lo más alto, también veía más allá.

Me gustaría añadir un recuerdo muy personal aquí. El 6 de febrero de 1993, habiendo sido invitado a participar en un debate en Berlín, tuve la desagradable experiencia de ser agredido por un grupo de jóvenes militantes "autónomos" abogando por un arcaico "antifascismo", pues ni siquiera sabían que tenía pensado argumentar en contra de la xenofobia! De regreso a París después de una noche mirando fotografías de la policía tratando de identificar a mis atacantes, recibí

una llamada telefónica de Armin Mohler. [12] Él me dijo que Jünger, que había sabido del incidente, de inmediato quiso saber acerca de mi estado. Este gesto me conmovió mucho.

Ernst Jünger no era probablemente uno de los autores más citados por los franceses de la Nueva Derecha, pero no hay duda, como hemos visto, que él implicaba en sí mismo un gran debate. Hoy en día, ya no hay necesidad de "completar" la imagen de Jünger en Francia. Los diversos aspectos de su obra son bien conocidos. Al igual que Schmitt y Heidegger, o Mircea Eliade, Jünger fue también, en un momento u otro, objeto de las críticas en forma de denuncias. Emanan de los espíritus sectarios que no sólo son anacrónicos, sino que se ocupan sólo de Jünger para llegar a conclusiones de conformidad con los prejuicios que tenían al principio. Estos enfoques siguen siendo en gran medida seguidos por una la minoría. Es cierto que Jünger es aún minoritario y sólo citado por los intelectuales de moda. Uno tiene que ir a Italia para encontrar los intelectuales de todas las opiniones, izquierda y derecha, citando a Jünger constantemente (al igual que constantemente citan a Schmitt y Heidegger). Pero los lectores del autor de *Eumeswil* y *Sutil de Hunts* (*Sutil Jagden*) siguen siendo muy numerosos.

Hoy en día, prácticamente todos los libros de Jünger han sido traducidos al francés, son publicados por las editoriales más grandes, y la mayoría se reproducen constantemente. Los *Diarios de Guerra* (*Strahlungen*) han sido reeditados por Gallimard en la prestigiosa serie

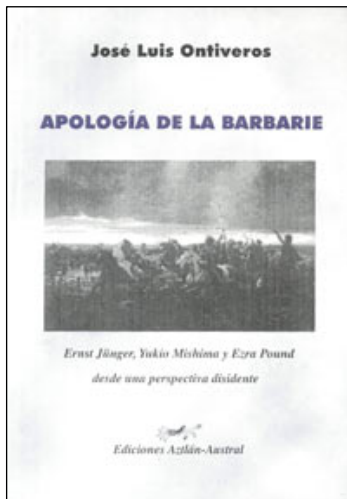
"Pléiade", con un importante aparato crítico por Julien Hervier, a quien se debe también una colección de conversaciones con Jünger. [13] La investigación académica es coordinada por el Centro de Recherche et de Documentación de Ernst Jünger (CERDEJ), presidido por Danièle Beltrán Vidal, que desde diciembre de 1996 ha publicado un volumen anual de Cuadernos Ernst Jünger. Que hace falta una traducción completa de los artículos políticos de su juventud (que apareció recientemente en Italia, en tres volúmenes) y de la correspondencia (en particular la correspondencia con Schmitt, Heidegger, Hielscher, Benn Gottfried, y Nebel Gerhard), pero también un gran "biografía definitiva" comparable con los Schwilk un Heimo publicados recientemente en Alemania.

Es muy curioso que ningún libro de Friedrich Georg Jünger haya sido completamente traducido al francés. Teniendo en cuenta sus muchas conexiones en el mundo editorial, parece que Jünger fácilmente podría haber conseguido que algunas obras de su hermano se hubieran publicado en Francia. Por mi parte, creo que fue un error que nunca hiciera nada al respecto. A menudo me preguntaba por qué.

Ernst Jünger tendría hoy más de 110 años de edad. "Las revoluciones silenciosas son las más efectivas", dijo. Él debe ser leído en silencio.

© Alain de Benoist, extractos de *"Ernst Jünger y el Trabajador. Una trayectoria vital e intelectual entre los dioses y los titanes"*. Prólogo de José Luis Ontiveros. Ed. Barbarroja, colección Disidencias, 1995.





Ernst Jünger: la revuelta del anarca

En torno a la obra del escritor alemán Ernst Jünger se ha producido una polémica semejante a la que preocupó a los teólogos españoles en relación a la existencia o inexistencia del alma de los indios. De alguna manera, el hecho de que se la haya discutido en el medio intelectual nacional con asiduidad, y el que una nueva política literaria tienda a revalorizarlo, le otorga como lo hizo a los naturales el Papa Pauló III la posibilidad de una relectura conversa; ya no traumatizada por su historia maldita, absolutoria de su derecho a la diferencia, y exoneradora de un pasado marcado por la gloria y la inmundicia.

JOSÉ LUIS ONTIVEROS

I. El lenguaje simbólico

La polémica sobre el réprobo

La polémica sobre Jünger, que en medio de lamentaciones previsoras sobre su "ceguera histórica", ha reconocido la posibilidad de pertenencia de un alma personal, se ha mantenido, sin embargo, en los límites del conocimiento de su obra. Pareciera que profundizar en Jünger puede indicar de alguna manera una proclividad secreta, una oscura complicidad con este peligroso "junker", intelectual orgánico de los desarraigados al que se suele evocar como cazador y animal de presa, que en la adolescencia se enrola en la Legión Extranjera francesa, testimonio que deja en Juegos africanos; se le representa como situado "de pronto a la sombra de las espadas", y esta exaltación hecha tipología se presenta como el truco con que se evade el contenido de su obra. Por ello debe partirse de un principio: Jünger sigue siendo el mismo, es un reprobado permanente y resuelto, una conciencia erguida y soberana: "Yo siempre he tenido las mismas ideas sólo que la perspectiva ha cambiado con los años". A este fin, ser él sobre los accidentes, el descrédito y su particular leyenda negra, el escritor alemán cuya obra se aproxima en su importancia a la de Thomas Mann, con una organicidad plástica de la que carece Günter Grass, ha dedicado el significado total de su escritura. En Jünger hay una sola línea ascendente, un impulso de creación unívoco que arranca en 1920 con Tempestades de acero,

se afirma en Juegos africanos, obra intermedia, que precede a sus tres libros más importantes: Sobre los acantilados de mármol (1939), Heliópolis (1965) y Eumeswil (1977).

Resulta entonces necesario para llegar a Heliópolis, y a un acercamiento a su comprensión, hacer referencia a un problema histórico. Jünger, en la línea de Saint-Exupéry y de Henry de Montherlant, ama la acción como el supremo valor de la vida; no existe una renuncia a las pompas del mal, a los frutos concretos de la acción. Hay, al contrario, a lo largo de su obra, un reflejo centellante que nace de la negación deliberada de la bondad; un aliento nietzscheano de que "no encontraremos nada grande que no lleve consigo un gran crimen". Por ello es que debe ahorrarse la gratuidad de perdonarlo, de ver en Jünger al intelectual víctima de sus demonios. Su obra es la afirmación de la acción, como el recurso superior de una sobrenaturaleza que permite acceder a una realidad distinta: interna, aristocrática, independiente. De esta forma si Jünger ha padecido un Nüremberg simbólico, la actitud rectora de su creación ha permanecido firme sobre la marejada, sobre los prejuicios políticos y aun sobre la "conmiseración" que nunca ha necesitado. No hay en su obra, como producto de la derrota de Alemania en la segunda guerra mundial, una disociación de un antes y un después; una versión suavizada del mal que habría retrocedido de su estado agudo a su estado moderado.

Por ello si su texto *La guerra, nuestra madre* escrito alrededor de 1934 ha corrido una suerte semejante a *Bagatelas* para una masacre de Louis-Ferdinand Céline, en el sentido de que ambos son unánimemente "condenados" y prácticamente inencontrables con excepción de fragmentos; él, joven escritor alemán que afirmaba que: "La voluptuosidad de la sangre flota por encima de la guerra como una vela roja sobre una galera sombría", es el mismo que canta al poder de la sangre, treinta y un años después de ceno, fuego y derrota: "Los gigantescos cristales tienen forma de lanzas y cuchillos, como espadas de colores grises o violetas, cuyos filos se han templado en el ardiente sol de fuego de fraguas cósmicas".

El viejo "junker" nacido como hijo de la burguesía industrial tradicional, en Heidelberg, el 29 de marzo de 1895, ha permanecido a sus noventa y siete años de edad como un fiel artesano de sus sueños, un celoso guardián de sus obsesiones, un claro partidario de la acción.

Por otra parte, se presenta el problema histórico. Jünger, herido siete veces en la primera guerra mundial, portador de la Cruz de Hierro y de la condecoración *Pour le Mérite* (la más alta del ejército alemán); miembro juvenil de los "cascos de acero" y de los "bolcheviques nacionales"; y ayudante del gobernador militar de París durante la ocupación alemana es un nuevo intelectual que rompe con el molde tradicional que tiene de la función intelectual, la ilustración y la cultura burguesa. En cierta medida corresponde a los atributos que describe Gramsci: "El modo de ser del nuevo intelectual ya no puede consistir en la elocuencia motora, exterior y momentánea, de los afectos y de las pasiones, sino que el intelectual aparece insertado activamente en la vida práctica, como constructor, organizador, persuasivo permanentemente, no como simple orador". En este sentido Jünger va más allá de la "elocuencia motora", de la relación productiva y mecánica con una condición económica precisa.

La trilogía del desarraigo

Puede decirse entonces que si bien Jünger tiene atributos de "junker" prusiano, al tener parentesco con la "casta sacerdotal militar que

tiene un monopolio casi total de las funciones directivas organizativas de la sociedad política"⁶, esta relación funcional y productiva está rota en el caos, el nihilismo y la decepción que acompañan a la derrota de Alemania en la primera guerra mundial. Jünger, que quizá en la época guillermina del orgulloso segundo Reich, hubiera podido reproducir las características de su clase, se encuentra libre de todo orden social como un intelectual del desarraigo, de la tribu de los nómadas, en el poderoso grupo disperso de los solitarios que han luchado en las trincheras.

Detengámonos en el análisis de este estado espiritual y de esta circunstancia histórica, cuya trascendencia se manifestará en toda su narrativa, especialmente, en el *Carácter unitario* de su obra y en su posición ideológica; lo que a su vez nos permitirá comprender la clave de una de su novelas más significativas del periodo de la última postguerra: *Heliópolis*, cuyos nervios se hallan ya entre el tumulto que sobrecoge al joven Jünger, como un brillante fruto de la acción interna a que sujetará su espíritu.

Así podremos apreciar cabalmente a este autor central de la literatura alemana del siglo XX, para determinar cuál es el rostro que se ha cincelado en la multiplicidad de espectros que lo reflejan con caras distintas. ¿Acaso es a Jünger, como quiere Erich Kahler, al que "incumbe la mayor responsabilidad por haber preparado a la juventud alemana para el estado nazi aunque él mismo nunca haya profesado el nazismo"? ¿Se trata del escéptico autor de la "dystopía" o utopía congelada que expresa en su relato *Eumeswil*? ¿Quién es entonces este contradictorio anarquista autoritario?

Podemos intentar responder con un juego de conceptos, en los que se articule su radiografía espiritual con su naturaleza compleja y una historia convulsionada y devoradora. Esta visión nos dará un Jünger revelado en una trilogía: se trata del demiurgo del mito de la sangre; del cantor del complejo de inferioridad nihilista de la cultura alemana; del emisario del dominio del hombre faústico y guerrero. Sólo así podremos entender cómo Jünger pudo dirigir desde "fuera de sí" un pelotón de fusilamiento, certificar la estética del dolor con

una "segunda conciencia más fría"; o experimentar los viajes místicos del LSD o de la mezcalina; requerimos verlo en su dimensión auténtica: la del "condottiero" que huye hacia adelante en un mundo ruinoso.

Memorias de un "condottiero"

La aventura de Jünger cobra el símbolo de una inorganicidad rotunda en la relación social del intelectual con la producción de una clase concreta; se trata fundamentalmente de una personalidad que de alguna manera expresa Drieu la Rochelle: "(es) el hombre de mano comunista, el hombre de las ciudades, neurasténico, excitado por el ejemplo de los fascios italianos, así como por el de los mercenarios de las guerras chinas, de los soldados de la Legión Extranjera". Su verdadera patria son las llamas, la tensión del combate, la experiencia de la guerra. Su conformación íntima se encuentra manifestada en otro de aquellos, que vivieron "la encarnación de una Civilización en su últimas etapas de decadencia y disolución", así dice Ernst von Salomón en *Los proscritos*: "Sufriamos al sentir que en medio del torbellino y pese a todos los acontecimientos y las fatalidades, la Verdad y la Realidad siempre estaban ausentes". Es este el territorio en que Jünger preparará la red invisible de su obra, recogiendo las brasas, los escombros, las banderas rotas. Cuando todo en Alemania se tambalea: se cimbran los valores humanitarios y cristianos, la burguesía se declara en bancarrota y los espartaquistas establecen la efímera República de Munich aparecen los elementos vitales de su escritura, que atesorará como una trinchera imbatible heredera del limo, con la llave precisa que abrirá las puertas de la putrefacción a la literatura.

Es la época en que Jünger, interpretando la crisis existencial de una generación que ha pretendido disolver todos sus vínculos con el mundo moribundo toma conciencia de sí con un poder vital que no quiere tener nada que deber al exterior, que se exige como destino: "Nosotros no queremos lo útil, práctico y agradable sino lo que es necesario y que el destino nos obliga a desear". Participa entonces en las violentas jornadas de los "cascos de acero" de los que posteriormente emergerán las SA o tropas de asalto nazis. Sin embargo, pese a

ser un colaborador radical del suplemento *Die Standarte*, órgano de los "Stahlhelm" (cascos de acero) se mantendrá siempre con una altiva distancia del poder. Llegará a compartir páginas incendiarias en la revista *Arminius* con el por entonces joven doctor en letras y "bolchevique nacional" Joseph Goebbels y con el extraño arquitecto de la Estonia-germánica Alfred Rosenberg, futuro ideólogo de una parte del nacional-socialismo con su obra *El mito del siglo XX*.

Así, Jünger, próximo a la línea "bolchevique nacional" de los hermanos Strasser, movimiento popular anticapitalista que pretendía la destrucción de las plutocracias "occidentales" y la alianza revolucionaria con Rusia¹⁰, realizará un itinerario disidente, en donde el nacional-socialismo de ala izquierda —que "posee más fuego y sangre del que la llamada revolución ha sido capaz de crear en todos estos años", al alcanzar el poder en 1933, fortalecer a los grandes grupos industriales alemanes y proceder en 1934 a la purga de la izquierda nazi en "la noche de los cuchillos largos"—, se verá transformado en un gigantesco insecto mecánico, en un vino que fermentaba en los toneles burgueses y que "sería bebido un día bajo la denominación de fascismo", según expresaría su amigo von Salomón.

Existe en este "condottiero" una clara conciencia de que no hay un mito a la altura de su exigencia, una creencia capaz de destruir su soledad, una idea que no devore las cenizas de la realidad.

Cuando Jünger escribe por 1939 *Sobre los acantilados de mármol* (que se ha interpretado como una alegoría contra el Gran Guardián: orden nacional- socialista), han pasado los días ácratas en que: "Los que volvían de las trincheras, en las que por largos años habían vivido sometidos al fuego y a la muerte, no podían volver a las escuálidas vivencias del comprar y del vender de una sociedad mercantilista". Ahora una parte considerable de los excombatientes se ha sumado a una revolución triunfante, en que la victoria es demasiado tangible. Jünger decide separarse en el momento del éxito, cuando los funámbulos llenan las plazas con números coreográficos y

se piensa en la ambición de un tambor de hojalata. Hay un brillo superlativo, una atmósfera de saciedad, una escalera ideológica para arribar a la prosperidad del nuevo Orden.

En el momento en que Jünger ha decidido replegarse, abandonar el signo de los tiempos, batirse a contracorriente, encuentra, una vez más, la salida frente a la organización del poder en la permanente rebeldía y en la conciencia crítica. Mas esta fuga, no es una deserción; hasta el crepúsculo wagneriano sigue portando el uniforme alemán. Su revuelta se manifiesta en la creencia en las "situaciones privilegiadas", es decir, en los instantes en que la vida entera cobra sentido mediante un acto definitivo; resuelve así en la rápida decisión que impone la guerra, retornar a una selva negra personal con la desnudez irrenunciable de sus cicatrices, aislado del establecimiento y de la estructura del poder.

El color rojo emblema del "condottiero", baño de fuego sobre la bandera de combate se ha vuelto, finalmente, equívoco: "La sustancia de la revuelta y de los incendios se transformaba con facilidad en púrpura, se exaltaba en ella"; Jünger mirando las olas de la historia restallar sobre los acantilados de mármol, asistiendo al naufragio de la historia alemana, desolado en el retiro de las letras, exalta en la acción la única energía que no se descompone, "el juego soberbio y sangriento que deleita a los dioses".

El tambor de hojalata

Hemos mencionado que una parte significativa del material de sueños que forma su novela Heliópolis, se encuentra en el poderoso torrente de la aventura en que Jünger se desenvuelve desde sus años juveniles. En realidad, de sus dos grandes novelas de la última postguerra, quizás Heliópolis sea más profundamente jüngeriana que Eumeswil, en el sentido de que su universo está más nítidamente plasmado, de que no existe el "pathos" de una mala conciencia parasitaria, y de que a diferencia del usufructo de la fácil politización en que la literatura se manipula como una parábola social o histórica, retiene un poder metapolítico, esto es, un orbe estético

que se explica a sí mismo, que se sustenta como un valor para sí.

No está de más subrayar que independientemente de la opinión de una gran parte de la crítica Sobre los acantilados de mármol y Eumeswil, como un mensaje críptico antihitleriano la primera, y como una denuncia contra el totalitarismo la segunda, su interés real sobrepasa la circunstancia política, concediendo que ésta haya sido la intención del autor. Intencionalidad difícil de mantener en un análisis que busque la esencialidad de Jünger, por encima del escándalo y del criterio convencional.

Heliópolis reconquista la tensión narrativa, el libre empleo de una simbología anagógica, el espacio de expresión que se ha purificado de lo inmediato y de las presiones externas al quehacer literario; ello quizá se explique por razones propiamente literarias y en este caso también históricas. Usamos la palabra reconquista como aquella que designa un esfuerzo que surge de la derrota; que se eleva sobre la postración, que recupera el valor existencial de la experiencia. Cuando Jünger escribe su novela, por los sesenta, el efecto de la derrota alemana se ha consolidado en el mundo, la etapa nacional-socialista principia a verse en una perspectiva más lejana, se reconocen, si se quiere, como aberraciones espléndidas, el cine de Leni Riefensthal, la música de Carl Orff, la escultura de Arno Breker. Por otra parte, en el campo literario Günter Grass ha logrado con las peripecias del deforme enano, astuto y gárrulo, protagonista de El tambor de hojalata la capacidad de autodesollamiento de la cultura alemana: ya no es posible extender la ignominia, esta ha producido su necesario veneno salvador, la cicuta dada a beber con fruición resbala de un cáliz pletórico de supuraciones.

De alguna manera, y luego de un sordo y pertinaz silenciamiento, el universo de Jünger ha recobrado su sentido original, su autónomo impulso poético. Más allá de la tramposa equivalencia entre sus imágenes y una determinada concepción de la realidad; si bien ha manifestado ya "que no existe ninguna fortaleza sobre la tierra en Cuya piedra fundamental no esté grabada la aniquilación" —

trátase de un mito, de un movimiento social o de una organización del poder—; Heliópolis encarna la idea de que si los edificios se alzan sobre ruinas, "también el espíritu se eleva por encima de todos los torbellinos, también por encima de la destrucción".

Ésta es entonces una de las características principales de la novela: el tiempo histórico siguiendo su cauce se ha absorbido; lo ocurrido (su propia participación en la historia alemana contemporánea) se ha filtrado entre las simas de los heleros como un agua nueva e incontaminada. Su escritura se ha librado del lastre y ha retomado un vuelo límpido, el que narra la épica y la elipse de la ciudad del sol, como la crónica del reino de Campanella, mas distinta a la construcción intelectual de la utopía. Hallamos en Heliópolis nuevamente al Jünger de siempre, al artista independiente, que ha sepultado con el relámpago de su lenguaje, las bajas nubes sombrías del rapsoda de la eficacia militar y despiadada.

Los mitos solares

Heliópolis puede ser entonces una novela simbólica, una reflexión sobre el poder, una panoplia en la que Jünger exhibe sus armas predilectas. En toda la narración de más de cuatrocientas páginas, se desarrolla una simbología solar y mágica, donde están presentes los fantasmas que han descendido sobre su espíritu. Hay un fondo estoico, que sin aceptar la razón como la categoría de lo armonioso, expresa sin embargo la ataraxia, la imperturbabilidad apolínea, la fría y cegadora luz de la nieve. Para ello recurrirá a un tipo de lenguaje primordial que recuerda las recitaciones cosmogónicas a las que hace referencia Mircea Eliade como "las expresiones primitivas, espontáneas y perfectas de la tradición literaria oral", en que las palabras son signos vivos que se relacionan con un poder actuante sobre la vida: "Sólo aquí se alcanza a comprender que las grandes cosmogonías y las leyendas de la creación son infinitamente más verdaderas que todas las quimeras de nuestros cerebros".

Aparecerán así santuarios como los lugares de la tierra elegidos por fuerzas superiores para manifestarse: "Las grandes fuerzas dejan tras de

sí estos lugares como señal de que son invencibles"; la montaña adquirirá la trascendencia de las meditaciones sobre las cimas; el color blanco cuya proximidad aumenta la significación de la paleta del pintor, reasumirá la realeza de la luz; la soledad vislumbrada en el mar o en el camino hacia la cumbre de una ermita imperará con su silencio: "Aquí reinaban el silencio y el resplandor sin sufrimiento de la soledad. No había azar, no había restos indivisibles".

Este es el fondo en que Jünger nos presenta el conflicto del poder a través de la lucha entre el "Prefecto" y el "Procónsul", entre las banderas con un guantelete de acero o los estandartes con el águila; en un combate en que se enfrenta un orden técnico-burocrático apoyado en el "demos", representado por la figura redonda y carnal del "Prefecto" con su voz operística de tribuno; y los vestigios de un orden superior, fundado en el ejercicio legal y abierto del poder, que a su vez encarna en la silueta casi etérea del "príncipe" cuyo poder descansa en un ejército aristocrático.

Heliópolis es una extraña ciudad donde conviven formas artesanales de existencia con los más avanzados inventos técnicos como el "fonóforo", el "climatizador" y las grandes y devastadoras máquinas de guerra. Su existencia ha sobrevivido a la "edad de fuego" (especie de destrucción general de la civilización), y su cronología corresponde al "fin de la Edad Moderna", fin que advirtieron muy pocos, en medio de la catástrofe: "Legiones de hombres cayeron bajo todas las enseñas, en las fraguas de los nuevos prometeos, en las que el acero se templaba, silbando, en la sangre".

En este escenario de lucha colosal entre poderes opuestos, Jünger, descubre por medio de "Lucius", un oficial de élite al servicio del "Procónsul", ciertas páginas autobiográficas que sin llegar a ser tan textuales como en Juegos africanos, sugieren misterios más sutiles de su vida, vertidos por la escritura en problemas universales. "Lucius" era un niño soñador, amante de la penumbra y de la quietud, "sus padres y maestros no veían con agrado esta costumbre; deseaban educarle en el activo espíritu del castillo, donde la gente se levanta a toque de trompeta"; "Lucius" se ha educado en

el espíritu noble, en el ambiente metafísico del "país de los Castillos", región en donde los hombres se dedican a la cacería, a las caminatas por los bosques, a montar sobre caballos de hocicos poderosos. "Lucius" vive desgarrado por impulsos contradictorios que le imposibilitan asimilar la frialdad matemática de la lógica del poder y que le dan un aire de "lejanía y de tenue melancolía". Su vida entregada con meticulosidad a la ordenanza militar, se divide continuamente entre las imágenes del sueño y la poesía, y la racionalidad de su función como soldado.

"Lucius" establece un centro normativo en el código de honor del "país de los Castillos", cuando las hordas del "Prefecto" incitadas por un refinado sistema de técnicas colectivas de odio, se disparan abrasadoras y salvajes sobre los barrios de los "parsis": "El país de los Castillos es más fuerte que cualquier posible movimiento, más fuerte incluso que la realidad. A veces, ésta se acerca a él. Y entonces los espíritus fuertes lo redescubren como redescubre un arqueólogo genial las ciudades míticas". Por su parte, los "parsis" son una raza minoritaria y cultivada, perseguida tradicionalmente por sus costumbres especiales y sus terribles ritos funerarios, víctimas de la intransigencia del Islam, "cuando el movimiento ateo amenazó el Oriente Medio", varios miles de ellos emigraron a Heliópolis, distinguiéndose en trabajos delicados y precisos como el encuadernamiento de libros, "aunque no del todo libres de la acusación de afeminamiento". El orden del "Procónsul" protege a los "parsis" bajo el amparo de las gentiles leyes del "país de los Castillos". De esta forma, los parsis son detonadores de los continuos enfrentamientos en el frágil sistema de equilibrio por el poder de Heliópolis; una reserva del derecho a la diferencia, de la necesaria heterogeneidad de la cultura, de la diversidad y de la desigualdad, frente al dominio uniforme, técnico y nivelador del aparato policiaco del "Prefecto".

Literatura y magia

Quizás el mayor peligro en el glosamiento de esta novela estriba en el tratar de yuxtaponer a la narración una armadura histórica, a manera de ejemplos, pensar que en el "país de los

Castillos" no puede ser más que Prusia; que el frenesí de la plebe no es más que la metáfora de las concentraciones nazis; que los "parsis" (independientemente que Jünger explícitamente los diferencie de los judíos) son los eternos perseguidos. El nivel de esta lectura sacrifica la permanencia de lo literario y de lo simbólico a la precariedad de una historia-ficción, que por otra parte, carece de efectiva sustentación.

De esta manera los símbolos más profundos de su narrativa como la comunidad de "Lacertosa", con su culto neptuniano, sus sacrificios humanos y su crepúsculo clavado como una espada iridiscente en un mar de azul profundo, en el que "desfilan magníficas escuadras que luego se entregan a las llamas"; encarna una metahistoria en que tienen su patria "los viejos dioses celestes", es decir, un tipo de conocimiento al que sólo se puede acceder por la existencia y la contemplación.

En realidad, el alegato fundamental de Jünger a lo largo de la novela se dirige a exaltar el saber cósmico, la comunidad tradicional, el sentido mágico, el orden ecológico, y la naturaleza libre y superior de la vida sobre la organización del poder y el reduccionismo del pensamiento científico y del mundo técnico: "La tendencia a marcar un sendero al conocimiento es de tipo mineralizador; la ciencia se burocratiza y llega incluso a convertirse en una función dependiente de la jefatura de policía"; existe entonces una protesta poética e instintiva en contra del culto al progresismo lineal, al cientifismo y a la uniformidad mecanicista-proletaria de la historia. Ésta rebelión jüngeriana por la que "los buscadores de tesoros de esforzado espíritu se mantienen imper- turbables allí donde el más sabio de los hombres se siente presa del terror", se perfila en la siniestra descripción del puramente cerebral "doctor Mertens", director del "Instituto de Toxicología" al servicio del "Prefecto", que puede clasificar el dolor en ficheros anónimos, en un ordenado escritorio del que cuelgan una hilera de cráneos humanos debidamente "estudiados".

Jünger afirma así, una y otra vez, que "la poesía es más penetrante que el conocimiento"; que en la lejanía cósmica de la torre de esmeraldas está el Graal, en que hace su entrada

el espíritu de macrocosmos y se revela la realidad tal cual es: misteriosa y profunda. Es en este renglón donde la novela muestra sus secretos: "Lucius" luego de cumplir una peligrosa misión de comando, se entrega a la vía del eros y del opio. El amor a una semiparsi "Bundur Peri" le revela la metafísica del sexo: "Podemos considerar el plasma como el elemento telúrico y, en especial, cómo la herencia neptuniana de que hemos sido dotados. Es una imagen del mar; en el óvulo, como la materia cósmica que descansa en cristalinas esferas; en el esperma, como fuerza cósmica, cuya señal es la ola". Por su parte, la redoma rodeada por hojas de cáñamo y laurel, le proporciona un alucinante y subversivo "diario de navegación", en que al abolir en el viaje de opio el ensueño del ego, logra liberarse de las asechanzas que la realidad externa le ha impuesto como son: su papel social y un falso respeto a la obediencia militar.

Finalmente, en el apiario del "padre Félix", eremita retirado en una cueva en la montaña, rodeado de los zumbidos de las abejas y del olor de la miel, "Lucius" convencido de la futilidad de toda alternativa política, de la inconsistencia del poder, de la corrupción mecánica de una ciencia inhumana y devastadora, se integra en un plano místico a la transpersonalidad del poder de los sueños y de la imaginación, sumándose a las fuerzas intangibles del "Regente", esto es, de un poder metapolítico superior a los dominios del "Prefecto" y del "Procónsul". Su iniciación en este camino inédito, lejano de las orillas terrestres, se da más bien "en la realización de los sueños mediante una elevación de la imaginación y de su capacidad soberana".

Ernst Jünger, el amante de la vida de los guerreros y de los cazadores, el ácrata "casco de acero", el cronista del crepúsculo de los dioses, el contestatario vertical del nacional-socialismo; el místico de "la otra dimensión" del Opio; el ganador pese a sí mismo del premio Goethe, cierra el ciclo luminoso de Heliópolis con una prosa exacta, tallada, de perfección mineral, sujeta a cortes precisos, que revelan el fondo cristalino de una piedra centelleante, en la que el mundo, incluida la saga de Heliópolis: "sería

como un libro, de cuyas infinitas páginas vemos tan sólo la única que está abierta".

II. La estancia sagrada

Los signos ocultos

La aproximación a la obra de Ernst Jünger no es un simple ejercicio libresco ni un mitad avisado-haragán recorrido por las manchas impresas de la cultura "ilustrada" ni una furtiva complicidad con el "diletantismo". Quizá el hecho de que Jünger escriba, en el sentido profano de verter el ámbito propio como destino universal, sea una característica obligada por las constantes de la cultura externa y superficial de los libros (como producto de la concepción burguesa del conocimiento). Se requiere entonces para conquistar su significado algo más que un impulso restringido a la experiencia abstracta, al horizonte limitado en que se expresan las ideas, por un sistema convencional de signos. El atreverse a entrar a la estancia sagrada, en qué el interprete del oráculo empuña la espada, representa por principio, la comunión estética como lo "abominable"; esto es, un deseo imperioso "de llegar hasta las fronteras y trascenderlas, de llegar hasta los confines donde comienza la soledad".

Así, los sueños proféticos, las visiones, las imágenes misteriosas que conforman su literatura están mucho más próximos a los relatos cosmogónicos, a las fórmulas mágicas o a la tradición hermética, que a los linderos en que habitualmente el artista —desligado del lenguaje simbólico y reducido al mito romántico de la "originalidad"— ha desarrollado "novedades" para el apetito insaciable y amnésico de la cultura "comestible".

La posesión de este "don" (que las tradiciones de los pueblos primitivos han considerado manifestación de un idioma supranacional), al contrario de disminuir su valor como creación artística y literaria, lo enaltece en las raíces profundas de la conciencia mítica del arte, haciendo retornar a este último a la dimensión perdida de los sueños, a la memoria de la especie y a la más pura conciencia de la tribu.

Jünger se propone la restauración de una realidad "distinta", de "otro" mundo, en donde el artista es el transmisor de un conjunto de experiencias trascendentes, como lo fueron los sacerdotes paganos que alzaron los dólmenes y escribieron en el lenguaje secreto de las runas.

Se trata de un gran escritor (quizá el más importante en lengua alemana en el presente siglo), y sin menoscabo de su vocación fundamental es, también, el "alquimista, el asceta, el anarquista", el "gran inquisidor" de la derrota alemana; el maestro místico de las aventuras espirituales.

Me propongo entonces hallar a la manera de los cribadores del oro, las "piedras solares", que muestran su "itinerario iniciático", su tarea alquímica de transformador de la materia muerta, su ruta solar y crepuscular (acompañada por los elixires de la droga) a fin de "sentir": los puntos de ruptura que también son de hallazgo, el lugar Godenholm, techo de la morada de los dioses, en que "se entrecruzan y se aunan el movimiento y el reposo.

La llave secreta

"Se necesita llevar en esta excursión un ritmo similar al de las marchas por el desierto, en las que hay que llegar hasta lugares lejanos para encontrar agua"; sobrepasando los lugares comunes del maniqueísmo histórico, atendiendo la esencia de su actitud vital, que ha persistido como las cruces prehistóricas que en determinadas cimas, indican la entrada a grietas, en donde no existe la mutabilidad y el desgaste del tiempo profano.

De alguna manera la consistencia de su espíritu parece evocar a Otto Dietrich zur Linde, el protagonista borgiano del cuento *Deutsches Requiem*, que ante la inminencia de la muerte, afirma: "Mi carne puede tener miedo; yo, no". Intentaré entonces caracterizar la centralidad inmóvil con la que Jünger ha construido el sistema mitológico de su obra, para luego precisar las moradas místicas y las puertas secretas que se encuentran en su libro *Visita a Godenholm*.

Sus reglas (que recuerdan los consejos de san Bernardo a la Orden del Temple), tienen un eje primordial: "Una de sus reglas era que había que regirse menos por las catástrofes exteriores

que por la propia situación meteorológica interior. En medio de la calma se podía encallar en acantilados ocultos y permanecer, sin embargo, tranquilo en la cabina de un barco, en medio de un tifón". De ese principio se deriva su pesimismo activo, y su sentimiento trágico que constituyen su "filosofía de la vida" (*Lebensphilosophie*): "¿Era el saber que cada ocaso es un principio, que sin ocaso no puede haber auroras?"; esa misma tensión indeclinable sujeta a las pruebas del fuego y del acero, del descrédito y del fango, resiste a la tierra ensangrentada: "Su aflicción era la de un guerrero cuya tribu ha sido aniquilada y cuyas tumbas han sido mancilladas por el enemigo". Precisamente, los dolores impuestos por la historia a Alemania: "En medio de ruinas había experimentado el dolor en el que muere la esperanza", es el substrato que recorre como magma elemental el cuerpo subterráneo de su obra para manifestarse como un tipo de conocimiento esotérico (en su connotación transhistórica y metapolítica).

Así sobre los estandartes rotos y el tintinear metálico de los abismos trazará la jornada, que inesperadamente, abre la casualidad (la cara oscura de la historia) sobre el humus y la descomposición; sobre el sonido implacable del destino a una orilla inexplorada, en que el hombre solitario y desesperado redescubre su auténtica personalidad, de forma semejante a la revelación de las "piedras solares" que se muestran para indicar su mensaje, a pesar de la decepción del sentimiento moderno del absurdo y de la inestabilidad crónica que se expresa en la "cara enfermiza y descontenta" de los pobladores anónimos de las grandes ciudades. "Parecía que era capaz de parar la inquietud que acelera nuestro mundo - la intranquilidad básica que se transmite a gran cantidad de ruedas de reloj, de máquinas y de vehículos".

Esa "visita" al mundo de Jünger, se hará a una isla (a un territorio que se basta a sí mismo y que emerge de la nada), a un bloque aparentemente secundario de las murallas anulares que guardan la epifanía de sus jeroglíficos. *Visita a Godenholm* (1952), con ser un libro breve como *Juegos africanos* (1936), se constituye en un mapa concentrado de sus

preocupaciones espirituales más intensas, como una síntesis de signos e ideas, en que alcanza pleno dominio de lo que se ha caracterizado como "el sentido profético-oracular" de su narrativa.

Los signos y los conceptos de *Visita a Godenholm* (cuya visión onírica los asemeja a los capítulos más significativos de su libro *Aproximaciones, drogas y embriaguez* (1972), especialmente en lo referente a un "nuevo estado de conciencia", a una "forma distinta de ver la realidad") tienden a actualizar los poderes de lo sacro como si sus palabras trasfiguradas, separadas de lo ordinario, estuvieran escritas en un libro primordial, en que se muestran la diversidad de las figuras y de los números; de los órdenes opuestos del caos y del cosmos; de la postración y de la victoria a través de la reivindicación de la cultura primitiva y del universo mágico, puesto que: "los grandes procesos de la historia universal estaban introducidos por las palabras mágicas y sueños premonitorios".

El malestar de la cultura

En *Godenholm* el hombre moderno, encarnado en el escéptico y talentoso neurólogo Moltner, asistirá con torturadoras resistencias racionalistas, al "milagro" de un "renacimiento" tradicional, semejante a los ritos de iniciación de las comunidades orgánicas; en que el miembro de una sociedad, lo es en la medida en que abandonando su vieja forma viciada — asume luego arduas pruebas—, una condición ontológica real y activa, que lo capacita para entender los símbolos que dan sentido a la totalidad de su comportamiento. En ese saber primigenio, que recuerda los mitos del origen, se encuentran huellas que escapan a la clasificación horizontal del conocimiento científico, monumentos: murallas, pirámides, altares, catedrales y templos paganos que resguardan, en medio de su profanización y de su erosión por el tiempo lineal, signos "especiales" y "reconocibles": "Debieron ser construidas en tiempos muy remotos como torres sagradas y tumbas de antepasados, al tiempo que como fortalezas". Moltner (prototipo de la mentalidad "occidental"), "al estar acostumbrado a ponerlo todo en duda, también estaba dispuesto a creerse cualquier

cosa"; con un afán devorativo, padeciendo un hambre "intelectual" omnívora, ve frustrado por el logos la posibilidad de un "despestar" fresco y espontáneo, como el Zen lo manifiesta en el "satori"; en Moltner se presenta el malestar de la cultura, "un sentimiento poco claro de una pérdida basada en el tiempo", que continuamente estorba sus propósitos de liberación hundiéndolos en el vacío, en una perpetua noche oscura del alma.

Moltner, que "semejaba una mosca dentro de una botella", es por tanto un símbolo doble. Por una parte, su intento de "arrancar por la fuerza el milagro" lo coloca en la vertiente faústica y titánica (que la ciencia moderna manifiesta en los límites nihilistas de su exhaustivo conocimiento de los hechos superficiales y físicos). Por otra, tipifica al nómada urbano, que aprisionado en un falso optimismo, es incapaz de ver las "manifestaciones" entrópicas del reino de la cantidad y de la crisis del mundo moderno: "Como muchos, realmente casi todos sus contemporáneos, Moltner se sentía oprimido por un sentimiento de indigencia"; así no puede percibir los síntomas de la decadencia radical de la civilización "occidental" (disfrazados por inventos y máquinas sofisticadas y ostentosas).

De esta manera Moltner sufrirá en carne viva, con el significativo índice del incremento de las "enfermedades nerviosas", la desaparición de la fuerza con la que "el todo aglutina las partes"; la "enfermedad" por excelencia de una realidad mutilada, que han extirpado lo mítico, y que al mismo tiempo con objetos, "medicinas" y sucedáneos trata de garantizar la "salud", el "bienestar", la producción económica y el "confort": "La salud puede ser buena; la enfermedad, a veces, puede ser aún mejor. Las enfermedades son preguntas, también deberes e, incluso, galardones. Lo decisivo es cómo se llevan". Ésa "enfermedad" salvífica enfrenta las curaciones purulentas del que se niega a traspasar la experiencia del dolor, y que congrega a su vez las conductas más características de la civilización moderna, como son: la capacidad para tareas de largo plazo, la desesperación ante todo aquello que implique el desprendimiento de las máscaras carnales con que representa su

existencia, el continuo escudarse detrás de las "grandes palabras" y de los fetiches, frente al vértigo del "tejer sobre el abismo", y del encontrar que las sentencias y las soluciones "no bastan".

Así, el "galardón de su enfermedad" exigirá que "quebrantado, desgarrado y destruido en su forma", soporte el "sufrimiento" necesario aun cuando en su rostro extenuado se reflejan "rasgos satúrnicos, grietas y cráteres"; como los dibujos crípticos y las cicatrices iniciáticas del "ondear de los océanos y (del) crepitar del mundo del fuego"; cuya obligada divisa nietzscheana es que "lo que no me mata, me fortalece".

La "enfermedad" de Moltner ha sido inducida por el misterioso "señor" de Godenholm. Schwarzenberg fundará en Godenholm un reino particular, regido por principios propios y guardado por una disciplina dura y silenciosa, de acuerdo a una herencia tradicional que revitaliza para construir una "ciudad mágica": "Esto no era nada nuevo; siempre había sido así en los grandes cambios en las ermitas del desierto, en monasterios, en cenobios, en comunidades estoicas y agnósticas, en círculos de filósofos, profetas e iniciados. Siempre hubo una conciencia, una inteligencia superior a la coacción histórica". La misma vida de Schwarzenberg: oficial del regimiento de la Guardia en San Petesburgo, amigo del Tolstoi, viajero perdido por el norte de Mongolia, expectador de la caída de Kerenski, refugiado en Finlandia durante la guerra, enfatiza el derecho a la diferencia de la realidad fantástica y del mundo mítico. Este estudioso solitario, que propicia los cambios cualitativos y el "salir" de la propia personalidad, afirma su "presencia" por su ser en sí y por su silencio. "No podía depender de las cosas que decía, puesto que resultaba más potente aún cuando callaba". Posee el dominio del lenguaje perdido "el antiguo escudo acuñado en un lenguaje de símbolos", que permite a quien lo domina entender el "lenguaje de los pájaros", el significado de los presagios y el establecer comunicación con aquél cuyo estado interno se halla, con los sedimentos necesarios, para intentar la entrada a los altares secretos.

La misión de Schwarzenberg desde el sereno silencio de su señorío, es conducir a la fuerza rebelde e indómita del fuego a la radiante quietud de la luz, ayudando a despojarse de su piel profana al espíritu que aún con temor, no ha renunciado a descubrir la "intención superior": "¿No era como si en el fuego se afanara por subir, no sólo la rojez de los grandes incendios, sino también el resplandor, la intuición de una nueva luz?" Por ello, por la intuición de un resplandor superior, la prueba alquímica del fuego —que Casi consume a los metales, llevándolos a su situación límite, antes de metamorfosearlos—, se resuelve en el flamear de los escudos en las montañas, en los himnos de armonía perfecta, en el sentido nuevo, más impregnado de significado de las palabras: "Aquí reinaba el silencio, el gran mediodía, el poder inmóvil".

Si Moltner en la liberación de sus propias sombras de los engaños del ego, sufre la transformación del reino de las rocas, del humus y del magma, hasta su purificación límpida como el cristal de un glaciar milenario; Schwarzenberg ha hecho de su trayectoria de vida, un suficiente fondo espiritual "para integrar en el arbitrario de un gran señor lo inusitado y ló aventurero". Esa es entonces la suprema aventura de abolir el tiempo, de detener los relojes que marcan los puntos convencionales en que se desenvuelven, agitados y febriles los hombres, para retornar in illo tempore a la percepción mágica y original del mundo.

El ave Fénix

El conocimiento de la obra de Jünger es una gozosa aceptación del riesgo, una batalla con las armas desnudas reflejando el sol, un solitario viaje por las cumbres, los fiordos y los glaciares, una misteriosa palpitación en el huevo "del ave Fénix o (en) el embrión del Leviatán". Es, también, un acto de interiorización de los mitos y de los símbolos, un conjunto de enigmáticas metáforas que concentran una imagen o un sueño, o la memoria colectiva de un pueblo. Es, por último, la forja adecuada en que se escucha el sonido del destino y se martillea la espada del espíritu.

De ahí que su lectura reclame un compromiso, que puede expresarse en la aberración y en el rechazo o en el deslumbramiento de una luz intensa, que se apaga al llegar al límite de lo soportable. Su encuentro en Godenholm, la extraña, orgiástica y luminosa "visita" que sugiere va precedida por "hitos, dólmenes y túmulos", que anuncian a las "piedras solares" de una existencia libre y azarosa (amante del peligro), anterior a los signos de la culpa y de las catacumbas cristianas.

Una existencia que reclama "adentrarse de nuevo en la originaria profundidad" y cuyos símbolos de soberanía están marcados por "calotas esféricas envolviendo núcleos atemporales", desde donde se desprenden, como "expresión de la razón activa en lo indiviso", los prototipos y las cualidades "hasta los lugares más distantes", en un permanente sacrificio del antiguo sol, que se condensa en haces para una nueva ofrenda.

La única advertencia que debe tomar en cuenta el que se atreva a relizar una Visita a Godenholm, es que en esta morada de signos, sólo puede entrarse con la propia naturaleza, con el ser de la realidad interior: "Mi casa es como una posada española; los huéspedes no encuentran más que lo que traen consigo en su equipaje".

III. El anarca

El análisis de la concepción del mundo de Ernst Jünger plantea dos problemas inmediatos, ¿cómo entender su militancia política y su práctica guerrera?, ¿cuál es el verdadero símbolo de su revuelta que lo conduce de la revolución conservadora, a la figura del trabajador "arbeiter" para resolverse en el anarca? Por principio, Jünger ha realizado una contestación global a las dos preguntas anteriores. La respuesta del solitario de Wilflingen puede sintetizarse en un estado de espíritu semejante al de los intelectuales que han creído en la redención de la política como André Malraux: el demonio de la política vacía a la acción de su contenido épico y la transforma en el horror y la catástrofe.

Resulta esclarecedor hacer referencia a lo que llamaré la etapa ideológica de Jünger, para

luego abordar el centró de su identidad, es decir, el Jünger solitario y anarca.

La revolución conservadora

En 1925, cuando Jünger cuenta con 30 años de edad, representa en Alemania una de las principales figuras del movimiento intelectual europeo de la revolución conservadora, entre cuyos exponentes estarán entre Otros Werner Sombart y Giuseppe Prezzolini. En su Diario asienta que en esa época "sólo se vivía por la idea". Esos son los tiempos en que influido por la corriente bündisch, forma parte de la brigada Ehrhard y de la organización Rossbach.

Los años posteriores a la primera guerra mundial, que caracterizaría como edad convulsa, en que "no había disturbio en que no apareciesen. Aunque realizaban acciones asombrosas, no podía decirse que la época les favoreciese; por lo menos sólo lo hacía donde escindía corrientes contrarias", verán aparecer a un Jünger militante que pasa de una revista extremista a otra con la fiebre de las trincheras.

Sus relaciones son una mezcla extraña, en que se combina al intelectual de choque como Ernst von Salomon, con nietzscheanos anticristianos como Friedrich Hielscher y militantes nacional-bolcheviques como Karl O. Paetel.

Alegría y nobleza antigua

En esa etapa ideológica que culminará con su máximo trabajo teórico, el libro *Der Arbeiter* (El trabajador) publicado en Hamburgo en 1932, podemos ya establecer algunas constantes de su pensamiento que permiten entender el magma subterráneo que atraviesa distintos ciclos de desarrollo, en el itinerario iniciático de las fronteras secretas, de la palabra oscura del pasaje interior. ¿Cómo puede reconciliarse la revolución conservadora con el bolchevismo-nacionall, ¿cuál es el punto común entre el símbolo del trabajador y la figura del anarca?, y en cuanto casuística histórica, ¿cómo alguien que disiente del nacionalismo puede al mismo tiempo participar llevando el uniforme alemán en la segunda guerra mundial? Trataré de pasar revista, brevemente a ideas que aparentemente son contradictorias, y que en realidad, se expresan en un único impulso creativo-

destrutivo: el de la actitud y el pensamiento anarca. La revolución conservadora sigue presente en Jünger. Mas en su caso no surge como el de una contestación a la economía, erigida ésta en ciencia autosuficiente separada de la vida cultural, como ocurre en las reflexiones de Werner Sombart, o bien dado como un código de conservación biológica, en que la ley es la conservación y no la mutación como lo expresa Giuseppe Prezzolini en su *Manifesto dei conservatori*. Para Jünger la conservación se entiende como un estado existencial superior "alegría y nobleza antigua", en que el hombre puede recogerse en su propia interioridad sin la asechanza de las guerras mecánicas y de la tiranía de las masas y de los objetos: "Todo cuanto habían hecho en su juventud y que desde hacía miles de años había sido ocupación, placer y alegría del hombre montar a caballo, arar temprano el campo humeante en pos de un buey, segar el trigo amarillo bajo el sol ardiente de verano mientras torrentes de sudor chorreaban por el pecho tostado y las gavilladoras apenas si podían sostener el ritmo, la comida a la sombra de los verdes árboles..., todo cuanto la poesía había ensalzado desde tiempos antiquísimos ya no podía ser. El placer había acabado". Al lado de la conservación de un mundo en que "las palabras no han sido desvalorizadas", "ya he dicho que vivimos en una época en que las palabras han cambiado de sentido y se han tornado ambiguas" (Ernst Jünger), se afirma en el nacional-bolchevismo del que sólo quedan ecos guerreros en su obra realizada desde fines de la segunda guerra mundial. El nacional-bolchevismo es el resultado de la mentalidad *bündisch* (especie de cultura juvenil, violenta e iconoclasta) que influirá en el movimiento juvenil *jugendbewegung* y en la postura desarraigada de los excombatientes de la primera guerra mundial, "es una ideología que induce al activismo, fundamentalmente revolucionaria y antiburguesa".

En cuanto a la antinomia de ser opositor del nacional-socialismo y cumplir simultáneamente con los deberes del *junker* prusiano, en la presentación en Francia de su novela *Eumeswil*, responde: "Se trató simplemente de la ambivalencia de los hechos y de las cosas que domina la conciencia, descrita

por Shakespeare de manera ejemplar. Me parecía que Hitler era un fenómeno pasajero, pero duró hasta la pérdida de la guerra; la confianza provocó consecuencias de enorme importancia. Por ello podía combatir sin problemas con el uniforme de la Wehrmacht, siendo adversario de Hitler". A ello debe unirse el concepto jüngeriano de la fidelidad a la patria (*Heimat*), que es el territorio de la comunidad (ser orgánico con los mismos orígenes y sentimientos), enemigo de la sociedad (construcción abstracta, basada en un contrato, donde los unos viven de los otros).

Amar la tragedia

En Jünger persiste una identidad: la del anarca. El anarca es un autoexiliado de la sociedad. El anarca es, también, un solitario, que cree en el valor incondicional y absoluto de los actos. A diferencia del anarquista, el anarca ha dejado de confiar en la bondad natural del ser humano, y en utopías y fórmulas filantrópicas que salven o rediman a la humanidad. Su ser se funda, en el sentido original de la voz griega *anarchos* "sin mando", pero su autoridad individualista reconoce principios como la disciplina y la moral de la guerra, su combate se libra contra cuando menos dos o tres enemigos, su ámbito es el bosque, el fuego, la montaña en donde el hombre debe abandonar la máscara de la sociabilidad, para retornar a la experiencia primigenia, al ser que se otorga a sí mismo la voluntad. No es un soldado. Ni un heredero del sacerdote, del guerrero o del burgués, se trata de un nuevo tipo humano: "(los soldados) tienen que cuadrarse. Y un trotabosques no se cuadra más que en el poste del martirio". También decía: "Los soldados tienen que echarse cuerpo a tierra. Un trotabosques sólo se echa cuerpo a tierra cuando quiere acercarse a alguien con cautela, pero nunca obedeciendo — rdenes. Por lo general un trotabosques no acata nunca órdenes".

El anarca que había prefigurado Jünger en su etapa ideológica: "más vale ser un delincuente que un burgués", se ha atrevido a decir no a todo lo que existe. Pero ese no, es un nihilismo activo y estético, que ama la derrota y que rechaza el optimismo de la tradición anarquista, lo mismo que a su idea de —

liberación de la humanidad— repertorios ambos del siglo de las luces: "Pero aquí rigen otros principios. Hoy en día sólo puede vivir quien ya no crea en un happy end, quien haya renunciado a él a sabiendas. No existe un siglo feliz, pero sí existe el instante de la dicha y existe la libertad del momento" (Ernst Jünger).

Al anarca lo caracteriza igualmente su amor al peligro y a las causas vencidas —aquellas que fueron lo suficientemente nobles para no poder resistir su triunfo—; "Al factótum como el que ellos buscaban, la jerga popular los califica de gente con la que robar caballos. El dicho procede, probablemente, de una época en la que el robo de caballos se consideraba una empresa arriesgada pero no deshonrosa. "Si salía bien, se llevaba uno la gloria; si no, terminaba colgado de un árbol o se quedaba sin orejas". El anarca puede tener semejanza con la "Unión de egoístas basada en el respeto a la crueldad de cada uno", de Max Stirner (el tímido Johann Kaspar Schmidt), —al que Nietzsche consideraba una de las inteligencias más profundas y más injustamente olvidadas del siglo XIX, autor de *El único y su propiedad* para el cual: "Una revolución nunca compensa, pero un crimen poderoso, atrevido, desvergonzado, sin conciencia y orgullo, ¿no retumba en distantes truenos y no veis cómo el cielo se hace silencioso y lúgubre?"—. Si la descripción de Stirner, puede considerarse una anticipación de Rodia Raskolnikov, lo cierto, es que la egolatría —derivación del solipsismo idealista— no es el mundo del anarca. El anarca como el único es un solitario, mas su aislamiento está abierto al mito y a su acción transfiguradora, por ello no rompe con lo sagrado —lo que es propio de la tradición anarquista— sino que lo vive, religándose a "las fuerzas inextinguibles que a veces se manifiestan" (Ernst Jünger). Al logos del símbolo de El trabajador (*Der Arbeiter*), como representante de una nueva sociedad, organizada por el aparato de dominio de la técnica, que inventa y trabaja dirigido por la movilización total hacia el acto impersonal de la destrucción; se une el sentido del mito, en el que la iniciación se presenta como la verdadera llave del conocimiento: "Es una gran cosa averiguar de labios de un iniciado en qué enredos estamos metidos y qué sentido

entrañan los sacrificios que se nos exige ofrecer a imágenes veladas". Por ello la iniciación es un "ojo de incrustaciones prehistóricas", en que el maestro puede emprender "un audaz vuelo hacia los mundos superiores" (Ernst Jünger).

El destino soberano del ser

El anarca practica internamente, lo que los estoicos llamaron *egemonikon*, pero la fuente de su conducta no es el ideal de una virtud racional, sino el ejercicio de una soberanía inalienable, que se realiza en el centro del ser, por ello su acción no es una revuelta reactiva - violencia ciega-, o puramente exterior. El anarca es lo contrario de lo que ha llamado la saga la raza de los hombres en fuga, cuya acción mediocre empequeñece la existencia: "Cuando se mencionaba mi nombre en las oficinas, torcían el gesto chupatintas que si estaban sentados en aquellas sillas era gracias a mí y a otros como yo". De ahí que el anarca deba fundar el valor de cada uno de sus actos: "Desde el momento en que todo debía basarse en un contrato, que no se fundase en la confianza y el honor, ya no existían ni la fidelidad ni la fe. La disciplina había desaparecido del mundo. La catástrofe la había sustituido".

El anarca vive entonces la destrucción, mas el resultado de su acto no aspira a trascender los escombros, a construir un mundo mejor, existe sólo el valor de su rebeldía, independientemente de sus consecuencias. No es un misionero que pretenda convencer a los demás de una imagen determinada del mundo, ni un chamán que quiera operar la magia de la transformación de lo existente, por ello navega en mares desconocidos, con una peligrosa cercanía al abismo: "Me había atormentado después de la derrota al contemplar esfuerzos sobrehumanos, padecimientos inagotables, que se alzaban de ella como una roca coronada de buitres en la noche enrojecida del incendio. Una herida así no cicatriza jamás". El anarca conoce y ha experimentado lo que significa la expresión en vano, sin embargo, no es un nihilista pasivo, puesto que cree en momentos privilegiados a los que puede conducir la pasión, la belleza o la violencia, en todo caso es un nihilista voluntarista, capaz de decir no al espíritu de la época. La concepción de Jünger transforma la

revolución conservadora (con su aprecio por las formas y los valores aristocráticos), en un principio de conservación de la energía vital, en una afirmación anarca. Sobre los fantasmas de las ideologías y el demonio de la política, el desengaño finisecular y los grandes incendios, Jünger alejado de toda politización, dedicado al estudio de la botánica, de las ciencias naturales y de la antropología recupera frente a las utopías el destino único de cada uno de los hombres.

Un encuentro peligroso es una novela policiaca extrañamente enemiga de la "civilización de la ciudad" en que este género ha proliferado como un tributo a la urbe y a la masa. Resulta entonces una novela "anómala" pues lo policiaco deja de ser una categoría que fije significados inmediatos y circunstanciales para arribar a un espacio claro, paradójicamente enrarecido, en que el amanecer de la era industrial, encarnado en el símbolo de la torre Eiffel se encuentra periclitado por su propio destino: el hombre occidental construye la torre metálica del orgullo técnico sobre el drama mortal de una civilización: la incapacidad de creer en el héroe y aún más el exilio y rechazo de toda forma de heroísmo.

Los protagonistas de Un encuentro peligroso reflejan ese oscurecimiento del ser que se produce bajo la espigada sombra metálica del que fuera uno de los emblemas de la modernidad: "Miro por la ventana el esqueleto de la torre Eiffel, ya a punto de terminarse"); el joven prusiano Gerhard zum Busche, su antagonista el conde Kargané, el misterioso intermediario, dandy de la desolación León Ducasse como la hermosamente inestable Irene (condesa de Kargané) y el maquiavélico inspector Dobrowsky configuran los distintos retratos de una galería cuyo tema es el crepúsculo de la aristocracia.

Una vez más en Un encuentro peligroso vuelven a estar unidos tres autores fundamentales: Nietzsche, Heidegger y el mismo Jünger. El tema nietzscheano es la sentencia de que en la era nihilista "los mejores se clavan sus propios colmillos". Él de Heidegger es que este nihilismo será tratado de contestar con la pregunta por el Origen, el

deseo de sobrepasar la circunstancia afirmando la esencia. Jünger, a su vez, tratará de resolver la tensión entre la aristocracia sin funciones y una esencia negada u oprimida por una sociedad mercantil. Su respuesta será la tradición, comprendida ésta como el fundamento y la conservación de la cultura: "La palabra tradición cobró para nosotros un nuevo contenido y vimos en ella ya no la forma cumplida, sino el vivó y eterno espíritu, para cuyo establecimiento cada generación tenía que hacerse responsable".

"Un encuentro peligroso obedece al propósito de Jünger de indicar la expansión igualitaria de la técnica y de la vulgaridad, y el proceso paralelo de estrechamiento de las alturas o agostamiento del espíritu"

La tragedia de esa respuesta es que el mundo (los criterios de la época que conforman la conciencia bienpensante) ha reducido la tradición a sus formas externas, degradando el sentido profundo de su contenido, llevándolo, en el mejor de los casos, a un conservatismo puramente retórico, a un estado de ánimo nostálgico, en que la tradición ha pasado de su valor como estilo y exigencia a la costumbre de la "polis" burguesa: "Pero resultaba difícil distinguir lo auténtico de lo puramente retórico. ¿Utilizaban ya sus antepasados expresiones como 'la espada y el altar'? Quizá, pero no con esa entonación literaria, con el patetismo de la libre parole".

¿Qué ocurre entonces cuando caracteres superiores deben someterse a los condicionamientos de una sociedad mediocre? ¿Cuando lo que predomina es "el precio de las cosas" sobre su valor? Jünger sólo encuentra el crimen; quizá en rememoración de los días sombríos en que la espada decidía sobre las cuentas de los mercachifles el rumbo del mundo, tiempos que él vivió intensamente en los "cuerpos francos" de la entregüerra y en los ideales de la juventud bündisch³⁶. Los aristócratas de Un encuentro peligroso se verán

sometidos a las trasgresión porque ha muerto ya la ley del espíritu, y se requiere —como señalaba otro de los maestros de Jünger, Max Stirner — "un crimen glorioso" que conmueva el cielo plomizo y el pacifismo ciudadano.

Mas el "crimen glorioso" se reducirá en la nóvela a un affaire entre el joven Gerhard y la condesa Kargané propiciado por un aristócrata rebajado a la condición de bufón, el enfermizo y elegante León Ducasse: "En el fondo, hacía la vida del dandy que hace el bufón ante la plebe y que para vengarse ataca todo aquello que permanece intacto". Para Jünger ese dolor no es nuevo, ya en su novela Abejas de cristal (1957) había hecho referencia al empequeñecimiento al que se ve constreñido todo drama humano en la civilización burguesa. El desclasamiento del capitán de caballería — principal personaje de este texto —, que no tiene nada que hacer en "la guerra de materiales" y mucho menos en la actual guerra electrónica ante la prepotencia del industrial Zapparoni, dueño de la "voluntad de poder" y de una "técnica faústica"; parece indicar que para Jünger la modernidad en su último estadio carece de poder espiritual para forjar una épica; la modernidad debe conformarse entonces con reflejar su tipo humano, al que le es inaccesible la profundidad de experiencia necesaria para expresar el canto de la guerra, la tensión épica y mística de los "instantes privilegiados".

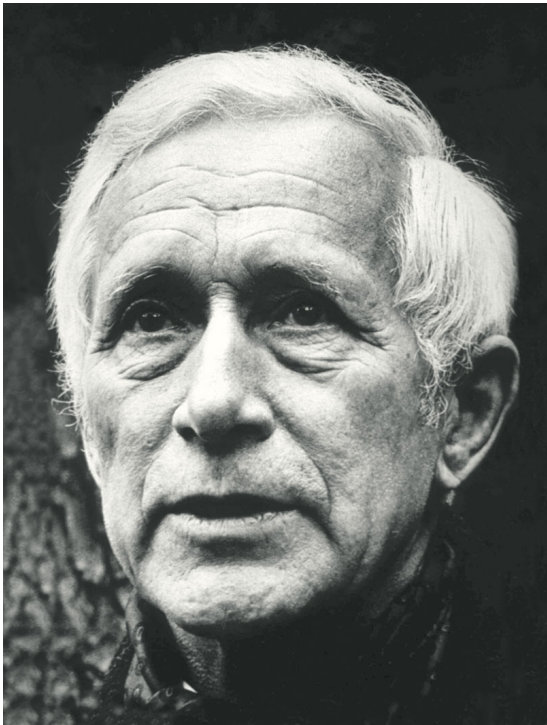
La reducción a la dimensión del drama en Un encuentro peligroso obedece al propósito de Jünger de indicar la expansión igualitaria de la técnica y de la vulgaridad, y el proceso paralelo de estrechamiento de las alturas o agostamiento del espíritu. Cuando las raíces han sido arrancadas, y los acantilados de mármol cercados por las huestes del progresismo, el accionar de los hombres ha de enfrentar la depredación de la circunstancia mediante actos que se propongan restaurar una alegría marchita, un código de honor que libre a la hora de su peso, aunque como en la novela esa voluntad esté destinada al fracaso, al acto fallido que imposibilita—entre Gerhard y el conde Kargané — que es suspendido por la llegada de la policía. "Pero había valido la pena intentar convertir la sima en una gruta ilusionada — como protesta contra un mundo en el que en

todos los campos se imponía la más desoladora fealdad".

De esta forma existe mucha mayor semejanza entre los ricos, el joven Gerhard y el conde Kargané próximos por su excepcionalidad — el primero un soñador que para existir "habría de tener por compañeros a seres que procedieran también de esferas lejanas: niños, hadas, magos"; el segundo, un "filibustero", un "bárbaro", que de poder hacerlo se hubiera detenido en la época en que se disparaban balas macizas contra barcos de madera—, con la figura desaliñada, urbana, maquiavélica del sagaz inspector Dobrowsky, máquina lógica detectivesca, ángel sin gracia de una sociedad desalmada.

El inspector Dobrowsky impone sobre la aristocracia vencida la razón moderna de Maquiavelo, resuelve el caso por ceñirse al ras del suelo. Su triunfo va acompañado de hechos ominosos: la misma ceremonia de la muerte, el duelo, que nunca debe confundirse con una "ejecución", se trastoca por el uso de la pistola Òarma de rango menor", y llega a su desvirtuamiento máximo cuando es interrumpido por la policía. La aristocracia, cuyo mérito pervive en el amor a la forma no tiene ya papel en una realidad que levanta monumentos mecánicos — la torre Eiffel — sobre el cadáver del héroe. Por ello es que Dobrowsky puede triunfar, su victoria basada en un rostro anónimo, la cocaína y los medios del estado confirman que Maquiavelo ha arrasado con "la subs- tancia de la dinastía", y la transmisión herencia viva del pasado, esencia de la tradición ha sido marcada por el signo de la degeneración: "Los viejos troncos seguían dando flores, pero muchas eran pálidas y desmedradas".

La obra de Jünger se significa Cada vez más por su dimensión diametralmente opuesta a la narrativa en que predomina el espíritu de la época. Su originalidad, su poder para dignificar la palabra, y hacer que una vez más la tradición occidental plasme el "decir poético y la tensión épica, coloca al autor alemán en Un encuentro peligroso entre la razón moderna de Maquiavelo y la tradición de la conservación de la "alegría y nobleza antigua".



Un guerrero contra la vulgaridad

El joven Jünger

Lo que más me ha atraído siempre de Jünger ha sido la acentuada evolución de su obra, la variedad de autores que ha habido en el autor, y que han hecho de él un Genio que ha sabido recorrer un camino y madurar su creación (con sus alegorías a la guerra, el despotismo y a la anarquía), sin que podamos hablar de incoherencias, sino de reflexión. Transcendental recorrido el de Jünger, destinado a ser el viajero intelectual por el sendero de unos años decisivos, llenos de pruebas que pocos consiguieron pasar. Y mientras unos u otros acabaron vinculándose a compromisos políticos, Jünger supo llegar a nuestros días permaneciendo como uno de los grandes de la literatura contemporánea, con una integridad, como hombre y como escritor, que le honra.

MANUEL DOMINGO

Así, y no de otra forma, debía estar decidido su destino cuando el 29 de marzo de 1895 vino al mundo en Heidelberg. Nieto de un profesor de Instituto, e hijo de un químico y farmacéutico, más tarde Jünger dirá no querer recordar su infancia, por haber sido ésta dulce y feliz. Estudia –sin experimentar en ello ninguna satisfacción– y trabaja como jardinero, convirtiéndose en uno de esos “muchachos aburridos como ostras. Entonces empecé a beber y a frecuentar por las noches la compañía de jóvenes comerciantes, en tugurios donde, por tres marcos, te sirven una botella de pésimo vino y puedes pellizcar a las mozas en los pechos. No sé por qué, aquello me volvía cada vez más malhumorado”.

Cambió de humor, se tornó más inquieto y raro: “Me daba perfecta cuenta de que el obstáculo mayor a mis esfuerzos por tomar un primer impulso hacia el mundo de la aventura era mi propio miedo. Mi mayor enemigo era un este caso yo mismo, es decir, un tipo comodón que gustaba de pasar las horas muertas detrás de un libro viendo cómo se movían sus héroes en peligrosas situaciones, en vez de partir un buen día a imitarlas”.

La prueba suprema

Y se decide a vivir la aventura. En 1913 escapa de casa y, en Verdún, se alista en la Legión Extranjera, camino del África colonial. Tiene dieciocho años, y quiere que la suya sea “una vida que valga la pena ser vivida”. En Orán y Sidi-bel-Abbés vive las aventuras que luego relatará en su *Afrikanische Spiele* (Juegos Africanos), y desengañado desertará yendo a parar al calabozo (“Quizá unos meses en este agujero hubieran obrado mayores milagros que todas las artes pedagógicas que se habían probado conmigo”). De allí le sacará su padre, que había estado siguiéndole la pista.

De nuevo en Europa, el joven Jünger se preparaba para participar en una expedición científica que debía partir para el Kilimanjaro, cuando le llega la noticia de que se ha declarado la guerra. Inmediatamente se alista voluntario. En abril de 1915 es enviado al frente. Combate en la Picardie y en Lorraine. En noviembre es promovido a teniente. En 1916 recibe la Cruz de Hierro de primera clase, por haber defendido con su compañía un puente durante la batalla del Somme. Al acabar la guerra, en 1918, ha sido herido gravemente siete veces. El

18 de septiembre de ese año, recibe la más alta condecoración alemana, la Orden al mérito que creara Federico II de Prusia.

La experiencia de la guerra le ha transformado. Ya no precisa de aventuras: ha experimentado la suprema prueba. Entre todos los recuerdos del pasado, reducidos a trivialidades, se erige la grandeza del verdadero aspecto de la vida: la guerra, para Ernst Jünger “un juego magnífico que regocija a los dioses”.

Como otros tantos otros combatientes (hombres tan dispares como D’Annunzio, Oskar Kokoschka o Marinetti la han experimentado) regresa del frente embriagado por el culto a la guerra, persuadido de la existencia de una aristocracia guerrera, de la superioridad de los valores que esa élite ha aprendido, día a día, codo a codo, entre el fragor de las bombas y el barro de las trincheras.

La guerra como experiencia interior

En *La guerra, nuestra madre*, escribirá: “Nosotros somos aquellos que han sufrido, aquellos que han soportado el dolor de las heridas, pero más allá de estos sufrimientos, todavía podemos reivindicar para nuestra gloria, esa profunda emoción que nos embargaba en la batalla, y que es la recompensa de las proezas heroicas conscientemente realizadas”. En los años sucesivos a la contienda, ven la luz otras obras dedicadas a la experiencia guerrera: *Tempestades de Acero*, 1919, *La Guerra vivida*, 1920, *El Bosque*, 1922, *Fuego y Sangre*, 1923. Ernst Jünger se convierte en el escritor que mejor sabe describir la guerra moderna (la guerra de materiales, de tecnología, cuando ya estaba agonizando la tradición caballeresca), ganándose el calificativo del *anti-Remarque*. Pero también de la guerra como “experiencia interior”, en la línea de Heráclito, de Nietzsche, de Thomas Mann cuando éste –siguiendo la distinción que Splengler hiciera entre Cultura y Civilización–, escribía contra el iluminismo, la razón, la compostura y el espíritu, “el espíritu que es civil, burgués, es el enemigo jurado de los instintos, de las pasiones, es antidemoníaco, antiheroico, y sólo es un contrasentido aparente afirmar que también es antigenial”. Para Jünger, en la guerra, el hombre despierta sus recuerdos

ancestrales de guerrero, rompiendo todos sus convencionalismos, esfumándose su decadente sentimentalismo.

“Transcendental recorrido el de Jünger, destinado a ser el viajero intelectual por el sendero de unos años decisivos, llenos de pruebas que pocos consiguieron pasar. Y mientras unos u otros acabaron vinculándose a compromisos políticos, Jünger supo llegar a nuestros días permaneciendo como uno de los grandes de la literatura contemporánea, con una integridad, como hombre y como escritor, que le honra.”

Entre 1923 y 1925, Jünger estudia en el Instituto de Zoología de Leipzig, y contrae matrimonio. En 1927 se traslada a Berlín, centro exclusivo de la política alemana. Colabora con *Standarte*, *Arminius*, *Die Standarte* y *Der Vormarsch*, órganos de las asociaciones de excombatientes. En Alemania se avecina el momento del Nacionalismo, que para Jünger no ha de ser entendido como un mero partido político, sino como algo más, como un frente unido. “Con la guerra ha surgido una especie humana nueva y peligrosa: se trata de conducirla a la acción. Y he aquí un nuevo grito de guerra: ¡Revolución! Una revolución nacionalista, con la que liberar la palabra Revolución del ridículo que la tilda desde hace cien años”.

Después, los acontecimientos se sucederán con una vertiginosa velocidad. El Nacionalismo alemán –la Revolución Conservadora– tendrá sus días contados. La política plebeya eliminará a la “aristocracia guerrera”. Jünger abandonará Berlín en 1933, cuando los nazis se hagan con el poder. Entre tanto, sus dos últimas obras habrán representado una verdadera revolución en el pensamiento alemán: *La Movilización Total*, 1931, y *El Trabajador*, 1932.

Y con todo, no habrán sido sino los primeros pasos del gran autor.

© *Punto y Coma* n° 3, febrero-abril 1986.



Ernst Jünger y el emboscado real

Resulta asombroso todavía el afán puesto en desconocer conscientemente a un escritor. Existe una forma de desconocimiento que no es la del olvido o la indiferencia, sino la de la tergiversación o bien la del permanente propósito de no querer ver lo que los textos dicen y son. Es algo cercano a cuanto la izquierda anticapitalista, la más consecuente consigo misma, denomina “desinformación” en su propaganda. En ocasiones, un autor debe ser defendido no de quienes le son adversos, sino de sus propios admiradores. Es lo que sucede con Ernst Jünger, cuya pléyade de exégetas y rendidos adeptos, provenientes en España fundamentalmente del entorno académico y universitario, tejen desde hace tiempo (con raras excepciones) una red de discursos cruzados laudatorios que más bien tiende a ocultar la real significación de su obra.

ÁNGEL SOBREVIELA

Soy de la opinión de que hay que enfrentarse con los trabajos intelectuales y con la trayectoria de un escritor de forma valiente, aceptándolo tal y como es sin buscar coartadas atenuantes para hacerlo más digerible ni intentar blanquearlo para que encaje en un discurso y pensamiento que quizás le sean ajenos.

De la deliberada incomprensión en torno a este libro y a la mayor parte de la obra del maestro alemán no queda libre ni siquiera quien ha podido ser considerado hasta años recientes como su traductor oficial, me refiero a Andrés Sánchez Pascual, a quien se debe por otra parte la excelente traducción de *La Emboscadura* aquí utilizada. Pero algunas de las traducciones de Sánchez Pascual vienen con la propina de sus propios prólogos a las obras de Jünger por él trabajadas. Una aportación interpretativa más que discutible, si bien nada hay que objetarle a Sánchez Pascual como traductor, durante un tiempo de Nietzsche, después de Jünger.

José Luis Molinuevo, uno de los más rigurosos y valientes comentaristas del escritor de Heidelberg con el que podemos contar en España, tampoco acierta en un nivel de profundidad al abordar el ensayo *La Emboscadura*, (dentro del repaso cronológico a

la obra del alemán que supone su libro “*La estética de lo originario en Jünger*”). No demuestra una comprensión cabal y completa de todas las derivaciones y consecuencias del concepto “emboscadura” expuestas en el libro de Jünger, e incluso cae en el error de considerar esta figura del emboscado como asimilable a la del anarca. Más adelante abundaremos en esta diferenciación capital que debe realizarse al considerar las dos figuras.

He leído recientemente un libro que se me había pasado por alto: “*Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio*”. Se lo debo a un compañero de un curso de doctorado que he realizado recientemente. Es en esta lectura donde una vez más me encuentro con una incomprensión que no puede ser sino deliberada. Varios de los ensayos recogidos en el libro, editado por la Universidad Complutense, son relevantes en varios aspectos referidos a la obra jüngeriana, pero la ceguera consciente hacia muchas de las piedras angulares de sus análisis y propuestas de pensamiento, debe ser cuestionada. El libro *La emboscadura*, de 1951, es una de las obras más citadas en el volumen, y constantemente se reitera la misma errónea apreciación del mismo. Un extremo de todo esto se advierte en la fácil e injustificada identificación de la figura del

emboscado con la del anarca, expuesta por Jünger en su novela “Eumeswil”, de 1977. Algunos autores llegan a concluir sus razonamientos con la rara idea de que ambas figuras son una misma. Ni siquiera se preguntan sobre las razones de fondo que explicarían que una de estas figuras jüngerianas sea presentada en un ensayo y la otra en una novela, y esto es muy grave desde el punto de vista de la metodología literaria; y no sólo literaria, sino exegética en el sentido más amplio dentro del dominio de las palabras escritas, contando también con el texto filosófico. Dicha distinción genérica no es secundaria, si bien sería tema de otra exposición y comentario. El pensamiento de Jünger, como es sabido, se articula en torno a la aparición y descripción fenomenológica de las diversas encarnaciones adoptadas por el concepto de “Figura” (Gestalt). De estas figuras, las principales serían, en los siglos XX y XXI, las del Soldado, el Trabajador, el Emboscado y el Anarca.

La emboscadura, el proceso y acto de la voluntad por el que la personalidad aislada se convierte en emboscado no es, pese a los comentarios desorientadores de los paladines académicos del autor, un estado de vida contemplativa, teórica y de cómodo exilio interior. No es una resistencia pasiva al poder desde posiciones éticas ni un desapego escéptico. La Emboscadura es un libro que surge como consecuencia de un nuevo período de postguerra que al autor le toca experimentar y observar, tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. Y como tal libro postbélico y ensayo reactivo ante una situación de conmoción personal vinculada a un trastorno histórico, enlaza directamente en más de un aspecto con la obra de Jünger surgida en la anterior postguerra, en el período cubierto entre 1919 y 1933. Esa parte de la obra del escritor permanece demasiado desconocida en España y en Francia, los dos focos principales de la consagración de Jünger como autor de referencia del siglo XX, y La Emboscadura es justamente el trabajo más próximo a aquella lejana-cercana producción. Salvo algunos escritos muy concretos, como La movilización total, o los breves ensayos referentes a la técnica fotográfica y los métodos de nueva comprensión objetiva de la realidad social de

guerra y postguerra (enlazados con las ideas de la “Neue Sachlichkeit”, “Nueva objetividad”), en nuestro país toda esta producción queda en la sombra para la mayor parte de lectores. En Italia en cambio, estos escritos juveniles de Jünger han aparecido en su integridad bajo el título “Scritti politici e di guerra”, en tres tomos.

La Emboscadura es un texto marcial, tal y como un crítico francés de izquierdas y antijüngeriano, Michel Vanoosthuyse, ha definido la primera versión (1929) de El corazón aventurero. El libro que aquí nos ocupa es en efecto un texto marcial, aunque ya no sea militarista, como en cambio sí lo eran aún los escritos de la anterior postguerra. Se trata de una obra colmada de una contenida agresividad que busca unas formas de expresión muy diferentes a las de los artículos y ensayos breves de los años 20 y comienzos de los 30: precisamente la forma de expresión “emboscada”. Y es que el sentido de ocultación y camuflaje, latente en el término clave parece no querer ser visto (cumpliendo más allá de lo necesario, irónicamente, su cometido) por parte de los rendidos admiradores liberal-conservadores del escritor alemán. A este respecto, el autor confiesa hacia el final de la obra este punto espinoso: “El modo en que llevan eso a cabo es una cuestión de la resistencia, la cual no necesita ser siempre franca. Exigir tal cosa es (...) entregar a los tiranos la lista de nombres”.

La situación histórica de Jünger al escribir es semejante, si bien desde luego no idéntica, a la de la primera postguerra. Vemos así la misma invitación al abstencionismo electoral y a la no participación en comicios, dirigida en los años 20 hacia ese lector ideal que el autor calificaba de “anarquista prusiano” en los párrafos finales de El corazón aventurero (versión de 1929, repito, inédita en España y previa a la de 1938 sí publicada en Tusquets). Vemos igualmente un posicionamiento hostil contra las potencias vencedoras, sus criterios e imposiciones, y el mismo dolor de quien ve a la patria como edificio intelectual nuevamente destruido. El hecho de que Jünger no apoyase a Hitler durante la guerra no significa que abandonara la patria a su suerte, y es también un hecho que

vistió el uniforme del Reich hasta el último día de guerra.

La Emboscadura surge, como decimos, de un momento europeo de pervivencia de las tensiones bélicas, circunscrito a su época propia. Ninguno de los lectores que recibieron el libro cuando éste se publicó pudo llevarse a engaño. Ciertamente es que este libro apunta a situaciones y conceptos generales más allá de un momento histórico. A partir de los años 30, desligar las reflexiones de lo que tienen de coloración y de actualidad inmediata fue una preocupación constante en Jünger, de ahí que ensayos como *Sobre el dolor* o la versión definitiva de *La movilización total* nos sigan hablando en un presente perenne. Pero el esclarecedor “Aquí y ahora” que sirve de epígrafe y apertura al libro que tratamos no debe descuidarse e incide en el aspecto histórico de la obra, enclavándola en una encrucijada política muy concreta. Un libro hermanado al de Jünger (aunque no gemelo) es el de “Teoría del partisano” (o del “guerrillero” según traducciones), obra de su amigo y confidente Carl Schmitt y aparecido con posterioridad, en 1963, pero nutrido de un humus común y heredero forzoso de las mismas condiciones históricas. De “Teoría del partisano”, el libro del jurista y filósofo del Derecho Carl Schmitt, ha aparecido en el año 2004 una nueva edición, esta vez en catalán, a cargo de Eugenio Trías.

La época del repliegue completo hacia la interioridad aún estaba lejana para el escritor. El autor de “Heliópolis”, novela de 1949, y “La emboscadura” no es aún el de “Eumeswil” y “Pasados los setenta”. Jünger aún cree en la lucha por unos ideales a los que todavía considera capaces de un resurgimiento y de imprimir una revitalización, un nuevo cambio de rumbo en el estado europeo de cosas. Su apuesta por las élites militares y cultas, conscientes de su responsabilidad, que rodean al Procónsul en la ciudad-experimento de Heliópolis, es otro indicio de lo mismo. El emboscado podría ser la contrafigura ideológica del “resistente”, esa imagen romántico-moralizante creada con pasión dedicada por la izquierda europea y sostenida literaria y

cinematográficamente a lo largo de décadas (con ayuda también del amigo americano).

Ante todo, el acto de la emboscadura no es una huida sino una entrada en liza. No debe olvidarse este aspecto de la figura del emboscado, si bien es obvio que las perspectivas de Jünger se han ampliado y otras cuestiones atraen su espíritu. El gesto de pasar al bosque tiene una dimensión interior e intemporal, al mismo tiempo que exterior e histórica; justamente, el paso hacia el bosque incluye el reconocimiento de lo intemporal en el fluir histórico. Se combate en la pequeña y en la gran Jihad simultáneamente, por decirlo con términos tradicionales islámicos (por eso nuestro mismo comentario entra y sale de la temporalidad, aborda una dimensión del problema y luego la otra alternativamente). El hombre es colocado por tanto en otros puntos que no son ya únicamente los del combate con armas físicas o políticas. En los tipos que Jünger propone como modelos del “director de almas” ya no sólo está el héroe, ejemplificado aquí en la figura de Heracles (aliado de los divinos contra los titanes) sino también Sócrates, Cristo, y Dioniso (interpretado y tomado aquí en su faceta de dios de los antepasados y de las fiestas comunitarias a ellos ligadas). Llegamos así a las otras dimensiones de la figura aquí propuesta por el escritor y que sí han sido abordadas con más pertinencia por los comentaristas actuales, si bien no con la suficiente profundidad al no querer conectarlas con su proyección polémica. La emboscadura es metapolítica, pero también política al mismo tiempo, o como diría Jünger, no significa una elección entre la “viña” y la “nave” sino aceptar tanto la viña como la nave, pues “la divisa del emboscado reza así: “Aquí y ahora”. Y también se nos indica: “La resistencia del emboscado es absoluta” Penetrar en el bosque supone un descenso a la esencialidad del Ser. Histórica y míticamente es un reencuentro con lo primordial y originario, justamente allí donde historia y mito se confunden. Es una toma de contacto con el sustrato de la identidad, con la riqueza supraindividual (no colectiva en cambio, señala Jünger) de la que se derivan las individuaciones. Hacia lo intemporal que actúa en la historia. Justo un año después, en 1952, Jünger publica “Visita a Godenholm”, la novela

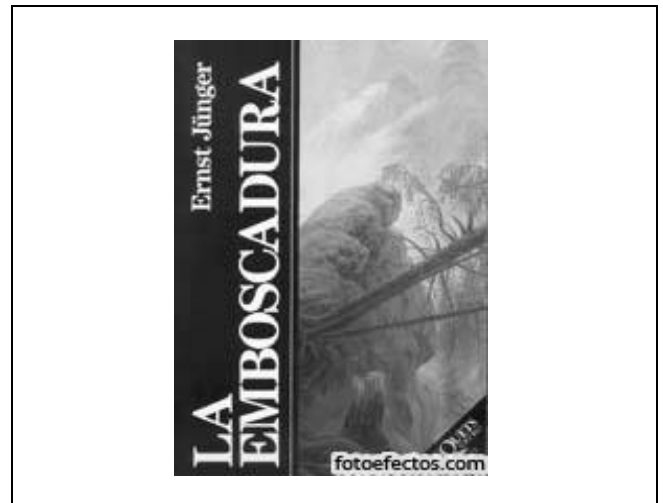
de retorno a los orígenes, el viaje iniciático de dos amigos al extremo norte de Europa para rehabilitarse y sanar en la fuente primigenia de las fuerzas.

Todo cuanto venimos indicando posee a lo largo del texto de *La Emboscadura* manifestaciones religiosas (“teológicas” dice el escritor, aunque tomando la palabra con precaución), y basadas también en el derecho, la moral personal, y hasta en el arte, o en lo poético y puramente literario. Ya que el poeta también “es un emboscado”.

Pero aparte de esta dimensión de lo absoluto (que fue la adquisición del Jünger maduro que vino a sumarse a su discurso y que tantas veces ha contribuido a crear la errónea impresión de dos épocas totalmente diversas en su obra, y de casi la aparición de un nuevo autor en la misma piel de otro anterior), existen en *La emboscadura* dos “series” de reflexiones que inciden plenamente en el carácter combatiivo que la obra también posee y que se nos intenta escamotear o minimizar en su relevancia. Por un lado está la serie que propiamente habla de la lucha, y que viene una y otra vez a recordarnos que la emboscadura no es pasividad inerme. Y por otro lado está la “serie de Alemania”, la cual demuestra que, si bien Jünger en ocasiones ha expurgado circunstancialmente sus textos anteriores de referencias a lo políticamente inmediato para resaltar más el contenido absoluto y generalizador de sus argumentos, todavía ahora a comienzos de los años 50 se preocupa de señalar cuestiones candentes y vivas de la política de un tiempo contemporáneo concreto, de una precisa situación histórica. La serie sobre los alemanes va punteando oportunamente el libro.

Es en el capítulo 29 donde más se materializa cuanto la figura del emboscado tiene de revolucionario real y rebelde metódico. El capítulo comienza con una alusión directa a la ocupación de Alemania por parte de los aliados vencedores de la Segunda Guerra Mundial (alusión, si bien no declarada, sí visible para el lector de la época, y en conexión con otras partes del libro). Tras una descripción del método guerrillero-partisano de lucha (que incluye un recuerdo a los guerrilleros españoles

de la Guerra de la Independencia, capaces de paralizar al ejército napoleónico), se pasa a una nueva apelación a los alemanes, a plantear su adecuación caracteriológica a las emboscaduras (posibles en una y otra Alemania, como hostilidad latente contra ambas) y a sus sorpresas históricas. La argumentación roza también la nada políticamente correcta cuestión del derecho a las armas. Le sigue a todo ello una evocación de las posibles reactivaciones políticamente operativas de agrupamientos primordiales, como el del clan familiar. Se concluye con la devolución del combatiente a su encuadramiento legítimo: la milicia, pues también, como recuerda Jünger, los emboscados pueden reunirse y constituirse en ejército.



No puede comprenderse en su plenitud el libro sin las coordenadas (que no están situadas fuera del texto, desde parámetros biográficos, sino explicitadas entre sus páginas) de una Alemania recién dividida, ocupada por los ejércitos representativos de los dos modelos de democracia, la democracia burguesa y la democracia popular. Sólo un par de años antes, en 1949, se había levantado para Jünger la prohibición de publicar que sobre él pesaba. También así se entenderá todo el coraje que supone la puesta por escrito de sus propuestas y la toma de posición, libre y expuesta a los golpes o a la marginalidad, llevada a cabo por Jünger cumpliendo con su ideal de “autoría”, que implica también (como la emboscadura) una decisión moral autónoma.

De los comentarios dedicados en los últimos tiempos a *La emboscadura* desaparece misteriosamente, como decíamos, incluso el carácter bélico de esta figura, que lo hace más cercano al Soldado y al Trabajador que al Anarca. Jünger se encargó de recordar, que el término “Waldgänger” (emboscado) está tomado de la imaginería vikinga, aludiendo al proscrito que acusado de delitos de sangre (reténgase bien esto, y sin miedo, por favor, a ser posible) pasa a una existencia clandestina en el bosque. No hay sino que revisar las acusaciones que pesaban contra Jünger por aquellas fechas para ser conscientes de una vez por todas de lo que hay detrás de la figura del emboscado, lo que subraya su naturaleza heroica y combativa.

La explicación no queda lejana de esa definición que ofrece Ernst Von Salomon de sus “Proscritos” (Geächteten), expuesta en su libro homónimo “Los Proscritos” (o “Los Réprobos” como a veces se traduce), de 1930. Ambos, libro y autor, eran muy bien conocidos por Jünger desde su aparición en la escena literaria. El contacto entre ambos grandes escritores fue muy estrecho a finales de los años 20 y comienzos de los 30, más reticente y reservado desde el punto de vista de Von Salomon. La no coincidencia en cuanto a propuestas estratégicas de intervención política e incluso sus visiones divergentes acerca de la escritura y la materialización literaria de la idea, impidieron que entre ellos existiera una afianzada amistad que fuera más allá del reconocimiento y respeto mutuos. No obstante, el contacto y la simpatía nunca se perdieron: cercano ya a su muerte, y cuando Von Salomon había desaparecido hacía tiempo, Jünger conservaba un retrato del autor de “Los Proscritos” y de “El Cuestionario” en su estudio.

Von Salomon también explica el significado del concepto “proscrito” como proveniente de las sagas escandinavas. Es importante citar por extenso las siguientes líneas para percibir la total sintonía de intención con los planteamientos de Jünger y comprobar cómo ambas visiones surgen de un sustrato histórico y anímico hermanado:

“¿Dónde he leído yo, no hace mucho, algo acerca de los malditos? ¡Ah, sí, en las sagas de Islandia! Los malditos de aquellos tiempos (...) se vieron expulsados de las regiones en que reinaba el orden. Tenían derecho a conservar sus armas, pero todo el que quisiera y tuviera fuerzas para ello podía, impunemente, darles muerte (...) Pero poco a poco, los desterrados pasaron a formar un elemento con el que había que contar; las tribus languidecían, privadas de sus fuerzas combativas, como el árbol al que amputan las ramas más vigorosas; y al fin un buen día surgieron los proscritos de los bosques en que habían buscado refugio y se convirtieron en los amos del país.” (“Los Proscritos”).

“La Emboscadura es muchas cosas, pero entre ellas está la de ser un libro revolucionario, de oposición, de revuelta, y nada podrá cambiar eso. Quien tenga oídos oiga. Quien tenga entendimiento, coraje intelectual, y mente abierta para ser capaz de interesarse por la dramática experiencia vital e intelectual de un hombre, que abra el libro y lea.”

El escritor nos recuerda en los momentos oportunos, cuando su línea argumental podría perderse en las ilusiones sentimentales e interiores (únicamente centradas en las interpretaciones éticas de los fenómenos históricos), que la libertad del emboscado no se “limita simplemente a protestar o a emigrar; es una libertad que está dispuesta a luchar”; que tampoco se limita esta lucha a combatir sólo intelectualmente, desde la escritura de artículos o libelos, y que no se enfrenta al poder con “meros conceptos”, por lo que el emboscado establece así con su actuación una nueva medida de la legalidad en cuanto que crea una “libertad válida para una época venidera”. El emboscado está dispuesto no ya a ser censurado en sus escritos, por tanto, sino incluso a recibir la muerte: “También sabe el emboscado que, en lo que a él respecta, no está abolida la pena de muerte”, y por último es también consciente de enfrentarse a una soledad nueva y glacial, ligada a la era técnica,

llena de ojos despiadados que observan con frialdad y sin clemencia.

La vinculación de todo este discurso con lo que nuestro mundo entiende por “lucha armada” es evidente, donde se expone el método del combate de guerrillas. Nuestro tiempo ve con mucha simpatía al guerrillero cuando éste actúa en una selva boliviana, pero toda esa simpatía se le congela cuando vislumbra la posibilidad de que el guerrillero se cuele en una de sus grandes ciudades, en estas junglas de asfalto y cemento que nos rodean. Frente a este miedo, que para el escritor alemán formaría parte del miedo burgués a lo “elemental” (y que tan fríamente describió en *El Trabajador*, en *Sobre el dolor* y en sus escritos de los años 30), nos recuerda que el bosque donde acecha el emboscado está en todas partes: “Hay bosque en los despoblados y hay bosque en las ciudades; en éstas el emboscado vive escondido o lleva puesta la máscara de una profesión...”. Jünger también alude al poder que pueblos pequeños o con fronteras débiles pueden obtener de una aplicación a gran escala del principio de la emboscadura, más aún si viene combinado con el de “la movilización total” (título de su ensayo breve de 1930 y un término popularizado posteriormente por Goebbels).

Actualmente, el caso de Cuba sería un ejemplo de esto, si su propaganda no miente, con una población alertada ante la posibilidad y viabilidad de hacer de cada cubano un resistente desde presupuestos de guerrilla, con lo que se encontraría en una posición más hábil, y más astuta propagandísticamente, que la de su pariente Corea del Norte (con su pesada y onerosa apuesta de defensa militar) en su resistencia al imperialismo capitalista.

En los estudios sobre nuestro autor, al menos en los realizados en España, se observa una atención preferente hacia sus escritos filosóficos en detrimento de su literatura de creación. Esto es debido a que la atención sobre Jünger proviene de los círculos académicos de estudios filosóficos, mucho más que de los literarios. De este modo, y utilizando la terminología alemana, Jünger permanece considerado en nuestro suelo más como “Schriftsteller” (escritor, en su sentido más

amplio) que como “Dichter” (término que no sólo quiere decir “poeta”, sino que alude al escritor imaginativo de creación en general, más allá de lo meramente especulativo o ensayístico). Es este un modo reductivo de acercamiento a su obra que debe ser superado, y debería llegar dicha superación del lado de poetas o novelistas. Que Luis Alberto de Cuenca firmara uno de los capítulos del volumen “Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio” tratando las cualidades poéticas del estilo de Jünger es un atisbo de este posible esclarecimiento. El Jünger novelista busca que las ideas y conceptos se materialicen en escenarios, personajes y tramas argumentales, deviniendo así imágenes y ejemplos vivos, haciendo al lector partícipe de ese “pensamiento en imágenes” que el escritor consideró necesario para nuestro tiempo.

Esta alusión a las novelas de Jünger nos sirve para introducir el tema de esa diferenciación definitiva que es necesario establecer entre las figuras del emboscado y del anarca, pues éste último es expuesto a través de una narración (“Eumeswil”, de 1977) y no un ensayo. Y es que para entender al anarca hay que comprender la naturaleza del mundo imaginario que para él concibió el autor y en el que el personaje se mueve (o en el que permanece inmóvil, según como se mire). Eumeswil es un mundo globalizado de “fellahs”, como diría Spengler: de masas desarraigadas que vegetan sin voluntad histórica ni identidad agrupadas en una postcultura, donde ya no quedan en pie valores a los que aferrarse.

En tal situación, las masas sólo pueden ser gobernadas por la coacción desanimada y escéptica de un dictador sin entusiasmo sustancial: el Cóndor, cuyo nombre remite ya a una imitación de la heráldica que nada tiene que ver con el viejo blasón europeo y que ejemplifica el retroceso humano e histórico hacia el simple acontecer zoológico. Allí la personalidad sólo puede permanecer como presencia de un escéptico entre escépticos, observador que finge acomodarse en la estructura del poder (en lo que difiere del anarquista) sin adherirse a ella en su fuero interno. También se distingue del anarquista en

que no confunde la autonomía ética con cualquier tipo de emancipación de las masas.

Algo que nunca he encontrado indicado es el hecho de que el anarca asoma por primera vez, dentro de la obra jüngeriana, en el desenlace de la novela “Abejas de cristal”, de 1957.

“El Jünger novelista busca que las ideas y conceptos se materialicen en escenarios, personajes y tramas argumentales, deviniendo así imágenes y ejemplos vivos, haciendo al lector partícipe de ese “pensamiento en imágenes” que el escritor consideró necesario para nuestro tiempo.”

La distancia respecto al emboscado es evidente. El protagonista de “Eumeswil” vive en un mundo muy lejano en el tiempo, hacia el futuro, respecto al del comandante Lucius de Geer, protagonista de “Heliópolis” (1949), y en su arrasada época ya no hay encuadramientos defensores de valores y de un ideal de orden, ni posibilidad ideológica de reacción y resistencia. El emboscado, deseando luchar con los medios a su alcance, no puede aspirar a ser un anarca, aunque el anarca sí puede pasar a la emboscadura, como señala el hecho de que el protagonista de la novela, Martin Venator, trabaje en crearse un refugio en el bosque para afrontar la posibilidad de una situación extrema, causada por un riesgo personal ante persecución o colapso de su sociedad. Pero incluso esta imagen, analizada de cerca, veríamos que es sutil pero sustancialmente diversa a la actitud del emboscado de 1951.

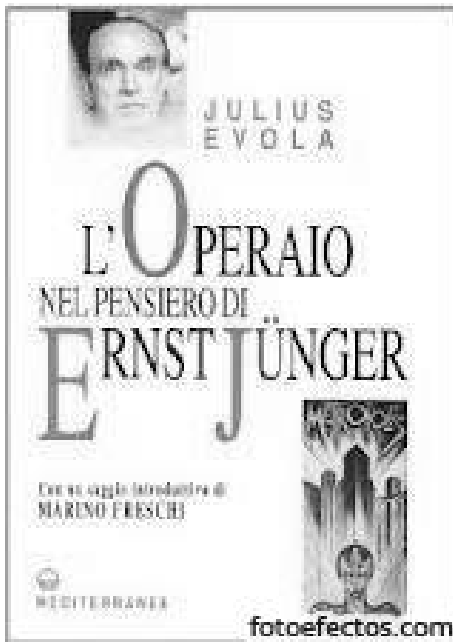
El emboscado aspiraría a “vivir entre ruinas, pero no de la ruina”, mientras que el anarca, carente de otros medios, prefiere cabalgar a lomos del tigre furioso (como dice el proverbio oriental), montar sobre el espinazo de esa fiera destructiva que es el proceso histórico absorbente, al no poder enfrentarse a ella cara a cara, hasta lograr así que agote su potencial y entretanto mutar el veneno en antídoto.

Quizás sea este el momento de indicar que La Emboscadura es un ensayo intensamente

lírico. Hay una red de imágenes y referencias simbólicas que se extienden todo a lo largo del libro y contribuyen a hacer de él un texto que también es poético en alto grado. Ahí están las figuraciones de la nave y su contraposición con el bosque o la viña, en alusión a una leyenda referente a Dioniso, quien cubrió un navío de pámpanos y hojas en medio del mar; un mito que aparece igualmente en el Cantar II de Ezra Pound... O todas las metáforas y alusiones míticas restantes, como la reiterada de Moisés golpeando la roca de la que brota el agua, o la serpiente que se transforma en bastón cuando el poder transfigura el miedo: “Para el sapiente, para el iniciado que la toma en su mano, la serpiente de la muerte se transforma en cayado, en cetro”. El estilo de Jünger es propenso a encarnar una idea bajo la forma de una imagen, concluyendo una determinada argumentación con un tono metafórico: “Las palabras van moviéndose con la nave; el lugar de la Palabra es el bosque. Debajo de las palabras reposa la Palabra como reposa el fondo de oro bajo la superficie del cuadro de un primitivo”.

Son como cristalizaciones del pensamiento adquiriendo forma visible, y justamente el término “cristalización” es muy del gusto de la faceta naturalista del autor.

Estamos ante un libro duro desde el punto de vista de los principios que rigen nuestras sociedades. Yo abogaré en descargo del autor, por una vez, señalando esto: téngase en cuenta que ese mundo democrático que es el nuestro era muy nuevo en 1951 y que media Alemania estaba excluida a la fuerza de él (por la fuerza de las armas del Ejército Rojo, las cuales también fueron en parte pagadas, como bien sabemos ahora, por el ya mencionado amigo americano). El discurso de estas páginas que nos han venido ocupando comienza con el cuestionamiento de los procesos electorales como motor aparente de la historia actual, y llega hasta las indicaciones acerca de oposiciones armadas. No se detiene ahí, por fortuna para la fortuna posterior del escritor, y el libro concluye volviendo nuevamente a la interioridad de la conciencia y aun a su apertura religiosa. ¿Estamos ante un breviario espiritual y a la vez táctico para el activista? Cada lector habrá de responder(se).



El Trabajador de Ernst Jünger

"En la guerra moderna, en el desencadenamiento de las fuerzas elementales de la que aquella es teatro, debemos a Ernst Jünger el haber presentado la emergencia de un estilo hecho de impersonalidad, de objetividad, de realismo frío y lúcido. Para él, estaba suficientemente claro que con el primer conflicto mundial, una página se había girado: en el corazón de las tormentas de acero la realidad individual es pulverizada; pierde toda su significación y favorece así al margen del afloramiento de la esencialidad elemental, la posibilidad de superación de las categorías racionales." El nuevo tipo de hombre que se perfila en el horizonte rompe el espejo del mundo nacido de la filosofía de las luces: tal es la visión en la que se inserta la temática del famoso libro "El Trabajador" (Der Arbeiter, 1932) al que Evola se refiere en el artículo que sigue a continuación.

JULIUS EVOLA

En las trincheras, Jünger se encuentra confrontado a una forma de conocimiento que no estaba condicionado y limitado por los trámites discursivos y analíticos de la razón. Toma conciencia de hecho de que el proceso dialéctico-racional no puede llegar a una comprensión efectiva de la realidad en la medida en que esta, siendo "una" y "total" escapa consecuentemente al análisis. Bajo una forma de conocimiento sintético que desemboque sobre la intuición se puede garantizar su aprehensión: en esta óptica, el arte concebido por Jünger como pura técnica espiritual, como el único instrumento capaz de hacernos conocer la realidad y, por tanto de superar a la vez la ciencia y la filosofía. "Se debe siempre -escribía- exigir al escritor que no trate las cosas de forma aislada, desordenada y fortuita: para ello se le ha concedido la virtud del verbo, a fin de que sepa unirlo todo al Uno.

Hace ya algún tiempo apareció un libro de Ernst Jünger, escritor que no ha hecho más que afirmarse después como uno de los más significativos de la Alemania contemporánea. Su libro se titula "Der Arbeiter", es decir, el trabajador o si se prefiere, el obrero. Figura que intenta representar las fuerzas que intentan forjar un mundo nuevo mediante la revolución.

El libro de Jünger se centra sobre el examen de las formas en las cuales se cumple conforme a una fatal e incoercible necesidad, la superación de la era burguesa e individualista bajo forma de una nueva irrupción en el mundo moderno de lo que se ha llamado "lo elemental", es decir, las fuerzas más profundas de la vida y de la realidad general. La preocupación constante del mundo burgués era precisamente la de ponerse al abrigo de tales fuerzas y rodearse de un hermético cinturón de seguridad. La seguridad en la existencia, tal era justamente su mito, que por otra parte la religión de la "razón", debía legitimar y consolidar -esta razón para la que lo elemental se identifica con lo absurdo y lo irracional. Amar y querer la lucha y el peligro, afrontar el destino: todo esto aparece insensato al burgués; era una aberración que conviene eliminar gracias a la adecuada pedagogía. Pero las fuerzas llegadas desde las profundidades han acabado por prevalecer. Lo elemental -que como un volcán se halla latente bajo las contingentes construcciones de aquellos que aspiran a una existencia cómoda y segura -se ha reafirmado en el mundo moderno: he aquí que nace de sus entrañas un nuevo tipo humano, una nueva generación y una nueva civilización que no tiene ninguna relación con la precedente.

Esta nueva generación lanza un grito de protesta que se manifiesta directamente bajo la forma de una acción a la búsqueda de una vida peligrosa. Su palabra de orden es "realismo heroico". Su estilo es un compromiso de todo el ser, una "movilización total" de la existencia sobre otros planos, "lo elemental" forma parte integrante de ese mundo nuevo. Crea una especie de Catarsis, de purificación, en razón de sus múltiples destrucciones e impone al hombre un compromiso total. Pone gradualmente al desnudo, más allá de todo aquello que pueda ser tanto "individuo" como "masa", lo que Jünger llama "la persona absoluta". [...]

La "movilización total" consiste en ir más allá de oposiciones tales como la de idea y materia, sangre y espíritu, poder y derecho, individuo y colectividad. [...] Consiste también en haber descubierto que vida y culto son una sola misma cosa y que existen cosas mucho más próximas e importantes que el comienzo y el fin, la vida y la muerte.

La "movilización total" se trata de una "substancia heroica" educada en la escuela de la anarquía, que ha vivido la ruptura de las viejas cadenas y que consecuentemente, puede realizar su aspiración a la libertad en una era nueva y en un nuevo espacio a través de una nueva aristocracia.

[...] ese nuevo tipo humano presente, a propósito de la libertad, que el poder y el servicio son una sola misma cosa. Obedecer, para él quiere decir estar en la escucha; un orden significa prontitud al actuar tras la orden -la cual como un relámpago corre de la cima a la base-. Por ello, este tipo humano no vincula la orden y la libertad a la sociedad sino al Estado. En materia de articulación, va a buscar su modelo no en "el contrato social" sino en el estilo militar. Y el *summum* de su fuerza es alcanzado cuando no hay ninguna duda en lo que concierne a la noción del Jefe y sus sucesores en el mando, el *Führertum* y la *Gefolgschaft*. El nuevo tipo humano no pertenece incluso a un partido o a una asociación sino a un "movimiento" y conoce la orden justa. Para él, morir es algo fácil, menos importante y trágico. En ese nuevo universo, este compromiso de todo su cuerpo se expresa igualmente en el hecho de que el individuo, lo

quiera o no, tiene una responsabilidad en el Todo del que forma parte integrante.

"Para caracterizar a ese nuevo tipo humano, Jünger utiliza el término *Arbeiter*, es decir, el trabajador. Aún cuando Jünger tiene cuidado en precisar que ese nombre tiene que ser comprendido de forma "orgánica" conviene preguntarse si no reposa sobre un equívoco fundamental. El autor subraya que no se trata del advenimiento de una categoría social dada sino de una nueva figura la cual imprime a todos los aspectos particulares de la existencia una nueva significación -al igual que en otras épocas todas las formas de existencia llevaban el sello del espíritu caballeresco-. Añadiendo que por trabajo, él entiende "el tiempo del puño, del pensamiento, del corazón, de la vida que va día y noche, la ciencia, el arte, el amor, la fé, el culto, la guerra, es un trabajo tanto la vibración de los átomos como la fuerza que se mueve las estrellas y los sistemas solares".

Se trata pues,- como lo definiría Burzio- del "demiurgo", de una figura caracterizada precisamente por una relación directa, activa y total con las fuerzas de la realidad, con lo "elemental", en sí y fuera de sí. Pero el equívoco no desaparece: está incluso confirmado por numerosas referencias al mundo moderno de la técnica sobre la cual volveremos en su momento. Jünger mismo dice que en lo sucesivo solo cuentan para él dos escalas de valores: la que tiene como punto de referencia al "museo" y la que a la inversa, tiene como punto de referencia "la fábrica".

Guardándose bien de identificar el tipo general de "trabajador" con el obrero industrial, Jünger reconoce que la aparición de este último ha contribuido a hacer evidente la imposibilidad para las formas de ayer de perpetuarse. Es en el universo de la técnica donde vé con más precisión tomar forma al tipo y al mundo nuevos. Para él, el universo de la técnica debe precisamente ser comprendido como el símbolo de una figura particular, la del "obrero": el modo según el cual "la figura del trabajador moviliza el mundo" El trabajo se convierte así en un símbolo totalitario: es el cuerpo en el cual se manifiesta hoy lo elemental, y el poder al cual un nuevo tipo humano, una nueva raza, deberán medirse.

Jünger es muy consciente de las destrucciones operadas por el elemento mecánico y técnico. Pero esto a sus ojos no constituye más que el aspecto contingente de un fenómeno mucho más vasto y en última instancia positivo. El hombre -dice- no debe intentar excusar su propia impotencia poniendo de relieve el carácter inanimado de los medios de que se sirve. Esos medios revelarán su significación oculta cuando sean plenamente dominados, hasta el punto de convertirse en los símbolos de un poder "supraordenado". Es precisamente en ese momento cuando se revelará la legitimidad de la revolución provocada por ellos y cuando la técnica con todas sus conquistas, aparecerá como la armadura en revueltas y luchas insospechadas, y a la que convendrá considerar con el mismo respeto que al caballero consagrado a su espada. La fase destructora será sustituida por un orden real visible, parejo con el advenimiento de una nueva raza que sabrá hablar el lenguaje nuevo de la técnica -no en el sentido del puro intelectual, del progreso, de lo útil o de la comodidad; sino en tanto que lenguaje elemental, intensivo, real: y tal será igualmente el momento en que el rostro del "trabajador" revelará sus rasgos heroicos. La justificación de la legitimidad del trabajador consistirá precisamente en su dominio de fuerzas inauditas y en su control del movimiento absoluto. Es preciso llegar a presentir las formas espirituales y la "metafísica" que mueven las máscaras metálicas y humanas de nuestra época.

[...] Al igual que el individuo, la masa en tanto que pura cantidad desaparece ante él o se encamina hacia nuevas formaciones orgánicas y por lo tanto cualitativas. Y se constata efectivamente un cierto empobrecimiento, un cierto vacío, una cierta uniformidad: rostros que revisten precisamente las características de máscaras; desinterés por el colorido, variedad -incluso sobre el plano de la vestimenta, los gestos, los ritos-, se constata igualmente un lugar cada vez más amplio ocupado por el elemento "cifra" y la geometría en la vida, pero ello como parte de una "esencialización", de un "realismo creciente". El criterio es, en lo sucesivo, la acción objetiva sin huídas líricas, la revolución sin retórica. Incluso en el ámbito de

la verdadera revolución, es decir de la revolución social, no se trata ya de masas que se expanden confusamente sobre las plazas públicas, sino de un grupo de hombres decididos que se apoderan de los puntos neurálgicos de una ciudad según una técnica precisa. Los hombres adquieren el "tipo", tienen de nuevo importancia por sí mismos, extraños a las complicaciones intelectuales o sentimentales. En la vida real, en las calles y plazas, en las casas, en los aviones y los subterráneos del metro, allá dónde trabajan se comienza a presentir una humanidad que se pone en movimiento sobre un orden invisible y mudo.

Se trate o no - escribía Jünger- lo importante hoy, es que se constata una reciente e irresistible despliegue de las fuerzas elementales que se están adueñando de nuestro mundo. Comparadas a las engañosas seguridades del antiguo orden, estas fuerzas están demasiado cercanas y son demasiado destructoras para que se pueda comprender su significado último. [...] Y aquel que se imagine que un proceso como el presente pueda ser frenado recurriendo a las viejas recetas del pasado pertenece a la raza de los vencidos, de aquellos que están condenados a desaparecer. Por el contrario, se hace clara la necesidad de decisiones fundadas no sobre la exclusión del peligro sino sobre una nueva unión de la vida y el peligro. Para el individuo, el nuevo mundo del trabajador podría significar no un alivio sino una carga suplementaria: no obstante dispondrá de nuevas fuerzas para gobernar ese nuevo peso. [...] Esta es la razón por la cual este es un proceso pasivo y que se sufre. Pero cuanto más vayan creciendo las destrucciones y las transformaciones más visibles se hará la posibilidad de una reconstrucción orgánica.

[...] En este mundo que Jünger llama del "trabajo", nuevas pruebas y nuevas selecciones ven la luz: pruebas de una frialdad extrema, cruda, casi metálica, bajo las cuáles la conciencia heroica plega bajo su ley al cuerpo como un instrumento, imponiéndole una serie de acciones complejas que desbordan los límites del instinto de conservación. Todo lo que se cumple de forma anónima en este ámbito, en acciones de las que nadie sabrá nada, son otras

tantas pruebas que, en diversos grados se extienden al conjunto de acciones del "trabajo" y de la nueva elementariedad en tanto que desnuda y silenciosa selección de "esencias". Tal es la nueva óptica en la cual Jünger considera una nueva aristocracia. Para él, el problema del poder es el de una segura y exacta unidad de la existencia, de un "ser" sin equívocos; el poder es el modo de expresión de ese "ser" fuera del cual los emblemas y los símbolos se revelan, en el seno del nuevo mundo, privados de significación. El secreto del verdadero mando consiste no en prometer sino en exigir. Para el hombre sacrificarse es una alegría y el arte más acabado del mando consiste en indicar objetivos que sean dignos de un tal sacrificio. Jünger concibe una élite en tanto que condensación esencial y activa del modo de ser del "trabajador" bajo la forma de una especie de guardia, nueva espina dorsal de formaciones de tipo guerrero escogidas cuidadosamente y que podrían constituir una verdadera Orden. "El mundo del trabajo marca con su impronta a Todo el ser, a Toda la vida. Y este mundo ama, y quiere que esta impronta sea total, hasta el fin, hasta la destrucción.

Son evocados de este modo, una fé que puede vivir sin poseer dogmas o un mundo que ignora los dioses; un saber que no tiene necesidad de principios; o una patria que ninguna fuerza en el mundo podrá jamás ocupar. Considerando el movimiento uniforme de las nuevas fuerza, las formas netas y geométricas semejantes a las pirámides así como los sacrificios y las víctimas - más numerosas que las que toda la inquisición o cualquier Moloch haya realizado, y cuyo número crece con macabra certitud a cada paso que se da-, considerando todo esto, Jünger se preguntaba como no presentir algo fatal y digno de veneración detrás del velo de las causas y los efectos. No se trata de oponerse a la nueva realidad sino de llevarla a su conclusión.

Es cómo si estuviéramos en medio de una trayectoria atravesando regiones en las que la vida está amenazada por temperaturas extremas. Cuando más vacías de su sustancia estén las masas y los individuos, mayor será la responsabilidad que corresponda a las élites. Ninguna escapatoria ni retirada es posible. Por

el contrario, es preciso intensificar la violencia y la velocidad del proceso en este engranaje en el que nos hallamos metidos. Pero es necesario saber que tras las espantosa dinámica propia de la época se oculta un centro invisible. Jünger ha sido de los primeros en hablar de un "espacio imperial" -Imperiater Raum- como el lugar propio a un "plan" esencialmente fundado sobre puros principios políticos, sobre el Estado.

Señalemos finalmente las tres principales fases del desarrollo del nuevo mundo del "trabajador" evocados por Jünger: la primera se desarrollaría a través de la Gran Guerra de 1914-1918; la segunda correspondería a la "revolución mundial" (en un sentido general anti-burgués); en cuanto a la tercera, lo concibe como un retorno forzoso de las formas guerreras.

[...] Jünger no identificaba al "trabajador" a ninguna clase social, sino a un tipo general, dentro de una visión del mundo dada. [...] el "trabajador" no era una abstracción clasista en el sentido moderno, sino una figura claramente definida. Y el hecho de que Jünger haya escogido el símbolo y la apelación de "trabajador" para designar la civilización nacida sobre las ruínas del mundo burgués o del Tercer Estado no nos parece accidental o arbitrario sino por el contrario confirma una vez más una verdad presentida por numerosos autores, a saber: que hoy tiende a prevalecer una forma de civilización unida a lo que fue ayer -y aún hoy- el cuarto estado, civilización caracterizada, no por la supresión de las otras clases sociales y todo ámbito de actividad que no sea el del cuarto estado, sino más bien por una transformación de toda actividad humana en el sentido del "trabajo". Es exactamente lo que dice Jünger cuando habla del "carácter totalitario del trabajo, que es la forma bajo la cual la figura del trabajador se expande en el mundo" Lo que significa que, lejos de ser un mundo "nuevo" en el sentido positivo de la palabra, lo que Jünger había conjeturado es más bien un mundo crepuscular, el estadio al cual se llega tras la salida de la disolución de las civilizaciones centradas ya sobre un jefe espiritual, ya sobre un monarca de tipo guerrero, ya finalmente sobre el tercer estado.

Ernst Jünger, historia de una conversión al catolicismo

Ernst Jünger, uno de los grandes escritores en lengua alemana del siglo XX, siempre fue un árbol sacudido por el viento, a él no le valió una vida burguesa y resuelta, la incomodidad de sus permanentes cuestionamientos vitales le condujeron al final de sus días a la Iglesia católica, murió en 1998.

Hay conversiones abruptas, como las sobrevenidas por un granizo de gracia, y las hay de pasitos que se parecen al olor a humedad cuando está a punto de llover, no sabes cuándo ocurrirá, pero lo intuyes. Así le ocurrió a Jünger.

En su adolescencia quedó marcado por las lecturas de Darwin, en las que descubrió que el hombre no es más que un pez gordo, evolucionado, eso sí, caprichoso y grandullón, pero solitario, sin un cielo ni una relación sobrenatural contra la que apoyarse. Llamó a su posición: “nihilismo heroico”. Después de la Segunda Guerra Mundial, se dedicó a devorar ávidamente la Biblia, sin rigor pero con apasionamiento, en sus diarios relata la salida de aquel abismo negro en el que se había sumido, “mi interés teológico pasa por el conocimiento. Debo probar la existencia de Dios para poder creer en Él. Para volver a Él, he de recorrer vuelta atrás el mismo camino por el que lo perdí”.

En 1999, un año después de su muerte, dos periodistas alemanes escribieron un artículo en el periódico “Welt am Sonntag”, en el que desvelaban el misterio del cambio en Jünger, su itinerario interior, “mostró siempre respeto por lo religioso aunque guardaba distancias con las Iglesias. Sin embargo, según muestran sus diarios, en los últimos años de su vida buscó una puerta de entrada en la catedral del catolicismo. La lectura de las obras del escritor católico Léon Bloy (1846-1917), vista con los ojos del presente, fue seguramente una preparación para el acto final de la conversión. A Jünger le fascinaban sobremanera sus cruzadas contra la tibieza religiosa y su deseo total de salvación”.

Y no podía ser de otra manera, hubo un sacerdote al final de sus días con el que mantenía asiduas conversaciones. Ambos conectaron en seguida, entre ellos fluía la complicidad espiritual que el escritor siempre había deseado. La

existencia de un Dios personal ocupaba el lugar central de las conversaciones. En su libro de memorias, ya habla de la necesidad de un auténtico mediador en la vida. A su abuelo dedica la novela “Venganza tardía”, un homenaje al maestro vocacional, desestimando esa pedagogía negra de los profesores sin pasión por la búsqueda de la verdad. El primer mediador fue un profesor enamorado de las plantas que llevó a los alumnos al patio de la escuela, les dijo que se sentaran delante de un parterre, “luego nos enseñó las flores que allí crecían: el llantén, el diente de león, la ortiga amarilla, la eufrasia, también el nomeolvides. Era un mediador. Hace mucho tiempo que he olvidado su nombre, el de las flores no”.

El padre Kubovec, que así se llamaba el sacerdote de la penúltima hora en la vida de Jünger, estudiaba la historia del Camino de Santiago y le regaló una bendición papal con motivo de su 95 cumpleaños. Según el sacerdote, “cantar una vez es mejor que rezar tres”, cosa que gustó mucho a Jünger, ya que desde su niñez siempre había conservado en su memoria el recuerdo del canto litúrgico como símbolo confiado del trato personal con Dios.

Por eso, en una de sus mejores novelas, “Sobre los acantilados de mármol”, recurre al canto litúrgico como signo de la esperanza en una nueva humanidad. La novela es una alegoría contra el nazismo, propone que sólo la fe religiosa puede deshacer el nudo de perpetuidades de las tiranías. El protagonista es un monje cristiano que porta un anillo con una inscripción, “mi paciencia tiene una causa”. En aquella novela, publicada en 1939, ya se perciben los brotes de su conversión, “nos vamos acercando al misterio escondido en el polvo. Cualquiera que sea el lugar donde nos encontremos, allí está el anillo puro que nos desposa con la Eternidad”.

El párroco de Wilflingen, Roland Niebel, el último mediador en el largo camino hacia la conversión de Jünger, escribió que el escritor llevó a cabo su conversión “de una manera totalmente consciente, por convencimiento e iniciativa propia”. El acto de la conversión tuvo lugar, según el párroco, en la Misa de mediodía en el último banco del coro de la Iglesia de Sankt Nepomuk. “Allí pronunció el credo católico”.



Ernst Jünger: Tempestades de Acero o la entrada en escena de los Titanes

Ernst Jünger, escritor, filósofo, novelista e historiador alemán nacido en Heidelberg en 1895 y fallecido en Wilfingen en 1998. Hijo del doctor Ernst George Jünger, un profesor de química, y Lily Karoline. Se une a los Wandervögel en 1911, movimiento juvenil, que sostenía principios radicales posteriormente adoptados por el movimiento hippie, extremaba el espíritu de la naturaleza y la búsqueda de los bosques así como el respeto absoluto por la vida animal. Además, a diferencia de estos últimos tenía su ideario de una glorificación de la nación alemana.

ADOLFO VÁSQUEZ ROCCA

1. Jünger, Acercamientos

Cuando estalló la I Guerra mundial Jünger fue uno de los primeros en alistarse, obteniendo en 1918, pocas semanas antes del fin de la guerra, la condecoración “Blaue Max” al mérito militar. Fruto de esta experiencia, fue la publicación -con tan sólo 25 años- de sus recuerdos de la guerra en el libro “Tempestades de Acero”, una alabanza a la guerra en cuanto “experiencia interior”, que catapultó al joven escritor a la fama.

Entre la guerra y la subida de Hitler al poder en Alemania, Jünger formó parte de la órbita de una compleja corriente político-cultural llamado “Konservative Revolution” o revolución conservadora alemana, de la que formaron parte, además de diversos grupos, autores como Ernst von Salomon, Werner Sombart, Carl Schmitt o Oswald Spengler. Algunas de las características más importantes que definieron a la “Konservative revolution” fue su nacionalismo radical, su rechazo al liberalismo decimonónico, a la Revolución francesa o la influencia de autores como Nietzsche. Dentro de esta corriente, Jünger publicó libros como “La guerra como experiencia interior”, “La movilización general” o “El trabajador”.

Entre la guerra y la subida de Hitler al poder en Alemania, Jünger formó parte de la órbita de una compleja corriente político-cultural llamada Konservative Revolution, de la que formaron parte, además de diversos grupos, autores como Ernst Von Salomon, Werner Sombart, Carl Schmitt o Oswald Spengler. Algunas de las características más importantes que definieron a la Konservative Revolution fue su nacionalismo radical, su rechazo al liberalismo decimonónico, o a la Revolución francesa. Dentro de esta corriente, Jünger publicó libros como La guerra como experiencia interior, La movilización general o El trabajador.

Como se ha señalado, en los primeros años de la República de Weimar —Jünger— es un activo polemista y articulista dentro de la cultura del nacionalismo alemán revolucionario, que une pasión revolucionaria y extremo conservadurismo antiliberal. En este sentido existe un elemento fascistizante en el Jünger joven, que ha constituido hasta nuestros días un punto de referencia espectacular. Nunca fue nazi, pero de los años 1925-1933 existen referencias ambiguas a ese movimiento, es decir, positivas y negativas. El asunto es que en su lenguaje ideológico —con nivel, pero dentro de esa esfera— Jünger creyó identificar el espíritu de la Historia con un tipo de actitud

que en la política real no podía sino llevar a una suerte de “parafascismo.” En algunos pocos esto significó en esos años el acompañar al desarrollo de *Leviatán* hasta sus últimas consecuencias, hasta el fin; en muchos casos creó la ilusión de una suerte de *Parusía*. Conocido es el caso de Martin Heidegger que fue más allá de Jünger y apoyo al régimen, al menos en sus primeros años.

Ahora bien, a pesar del marcado tono nacionalista de la obra de Jünger durante esta época, el matiz “de élites” de su obra, además de la ausencia de antisemitismo, llevó a Jünger a rechazar ya en 1933 al nacionalsocialismo, al no aceptar el ingreso en la Academia de Poesía Alemana, purgada hacía poco tiempo por la Gestapo, y se marchó a una aldea, Goslar, en las montañas Harz; después se radicó en Ueberlingen.

En 1934 prohíbe al periódico del partido nazi que siga utilizando y manipulando sus escritos, rechazando también ocupar un asiento en el Reichstag, al tiempo que publica “*Blaetter und Steine*” (Hojas y piedras), su primera crítica al racismo fascista.

Jünger pasó una parte de la II Guerra Mundial como militar en el París ocupado, donde a partir de 1941 frecuentó los salones literarios y de fumadores de opio, así como la bohemia parisina, se dejó invitar por los oficiales que comenzaban a rebelarse contra Hitler y salvó la vida a cuantos judíos prisioneros pudo. “El uniforme, las condecoraciones y el brillo de las armas, que tanto he amado, me producen repugnancia”, anotó Jünger en su diario, al enterarse del exterminio progresivo de los judíos.

Así pues, una visión como la de Jünger no se refiere únicamente al nazismo, ni siquiera a las ideologías y sistemas totalitarios, sino un rasgo de la civilización moderna de querer vincular el advenimiento de la sociedad industrial con una esperanza de escatología secularizada, que en la era de las guerras mundiales y de la Guerra Fría adquiere una dimensión política, la que más tarde – en la obra posterior– se tornará en objeto de crítica, ejerciendo una labor de medium y vidente superdotado de las sociedades del futuro.

Desde que en los años 50 entablara amistad con Albert Hofmann, el creador del LSD, varios de los libros de Jünger versaron de forma directa o indirecta sobre la experiencia psicodélica. En 1952, después de su primera experiencia con la LSD, escribe “*Besuch auf Godenholm*” (Visita a Godenholm), cuya publicación coincidió con la aparición de “*Las puertas de la percepción*”, de Aldous Huxley. Su otro gran libro sobre el tema de las drogas es “*Annäherungen. Drogen und Rausch*”, (Acercamientos. Drogas y ebriedad), de 1970. Esta obra, en la que el autor acuñó el término psiconautas (navegantes de la psique), expone las numerosas experiencias de Jünger con varios tipos de sustancias psicoactivas, tanto enteogénicas como estimulantes u opiáceos.

Hacia 1977 escribe otra de sus obras más conocidas, “*Eumeswil*”, donde sobresale la figura del “anarca”, personaje preconfigurado por Albert Camus en su libro “*L’homme révolté*” (El hombre rebelde, 1951). Uno de sus últimos textos sería “*Die Schere*” (La Tijera), publicado en 1989, cuando Jünger contaba con 95 años de edad. De gran valor histórico y literario son sus diarios de la II Guerra Mundial (“*Radiaciones*”). En la actualidad se considera a su obra como una de las mayores contribuciones a la literatura en lengua alemana en el siglo XX. Finalmente murió el 17 de febrero de 1998 cuando ya contaba con 103 años de edad.

2. Jünger y Heidegger: la poética guerrera prusiana

Amigo personal de Heidegger, la polémica desatada alrededor del posible nazismo personal y teórico de este filósofo le parece de tono menor. El gran éxito de Heidegger fue el giro que le dio a la teoría del conocimiento hacia el concepto del ser. Eso es una filosofía muy amplia, que naturalmente se puede desglosar en algunos aspectos y atribuirle una conexión con ideologías de la época, pero eso no resume ni con mucho la totalidad de la filosofía de Heidegger, sino sólo algún aspecto parcial.

Tempestades de acero es un canto al guerrero, un canto a los valores que surgen del peligro de vivir, una visión romántica de la

guerra. Jünger, en su madurez, se distancia de aquellos primeros fervores, pero se reconoce en quien los vivió. “En cierto modo, no he realizado autocrítica. En la distancia, aún soy proclive de darle unos golpecitos en el hombro a aquel jovencito que escribió *Tempestades de acero*. Naturalmente, aquel jovencito era agresivo, no había llegado a la consciencia de la importancia que tiene el evitar y prevenir las guerras. Ahora que he llegado a este estado senatorial de madurez, pues tengo otra visión de las cosas, pero esto no significa que me distancie de aquel joven”.

Llegado a la madurez, ¿ha logrado en literatura sus propósitos? “Naturalmente, hay personas que no llegan tampoco con la edad a la madurez. A mí no me gustaría pertenecer a ese grupo de personas a las que sería aplicable la frase de Voltaire que dice que quien no tiene el espíritu de su edad tiene todas las desgracias de su edad”.

Instalado en la mejor tradición de la cultura alemana, Jünger parece fijarse en las individualidades que trascienden su tiempo. “A Hölderlin le ponen siempre en el grupo de los románticos, y eso no es cierto. Hölderlin sobrepasa a su tiempo, y en cierto modo prevé nuestra época y, por tanto, no es un romántico en la acepción clásica”.

Sus diarios, escritos en circunstancias terribles, guardan distancia para con los horrores que describen. “Un diario puede sustituir a la oración. En una ocasión fui herido, y al transportarme me quitaron los diarios; al darme cuenta, me incorporé, fui a buscarlos y me volvieron a herir”.

Ernst Jünger (1895-1998) constituye, posiblemente a causa de sus participaciones - diametralmente opuestas - en ambas guerras mundiales, una figura privilegiada del escritor-soldado; sin embargo, Jünger fue cronológicamente, combatiente antes de ser escritor. Así, como subraya Marcel Decombis (Ernst Jünger, *l'homme et l'œuvre* jusqu' en 1936) siguiendo la línea trazada por el especialista de historia literaria Langenbucher, es necesario distinguir “el linaje de poetas que se convirtieron en soldados, de la joven generación (de la cual forma parte Jünger) que

la guerra transformó en poetas”. En efecto, la generación intelectual alemana que había publicado anteriormente a 1914, entre otros R.G. Binding o St George, sintió la guerra como un cuestionamiento apocalíptico de la cultura de la cual formaba parte. Sin embargo, la generación literaria de Jünger o de Dwinger y Schauwecker, irrumpía en ese momento dentro de la historia contemporánea. En este sentido, Jünger forma parte de los autores que no esperaron ver madurar en ellos una vocación, sino que se sintieron incitados a la escritura por la crudeza de una experiencia belicosa que derrocaba el antiguo mundo y que debía ser contada sin artificio.

Aunque Jünger ha sido acusado de poeta ingenuo y de verdadero apólogo de la guerra, su posicionamiento moral frente los conflictos es más ambiguo o heterodoxo que una aproximación superficial del autor podría sugerir. Confrontado a un dilema prometeico entre, de una parte, su lealtad espiritual a los ideales caballerescos del Imperio Alemán, y por otra, la necesidad de conformarse a los nuevos retos de “rebelión de la materia esclavizada por el hombre” (Drieu Rochelle, *La comédie de Charleroi*), va a intentar relatar escrupulosamente de manera a la vez objetiva (experiencia) y poética (sensación) (I), los desafíos físicos e intelectuales de la guerra, y hacerles frente formulando una nueva moral guerrera (II), que sea sintética y adaptada a la ruptura de civilización para su pertinencia en el tiempo histórico y en el espacio político (III).

La prosa poética de Jünger da cuenta de la naturaleza gratuita del acto heroico, que no tiene por qué tener “causas” para existir. Como lo ha dicho ya a los noventa años, la gloria “es como la cola inflamada de un cometa, que centellea todavía algún tiempo en la estela de la obra. Uno puede entonces preguntarse cuál es el propósito de la escritura, suponiendo que haya alguno: es el instante creador mismo en que algo se produce fuera del tiempo, el cual ya no puede ser anulado. El universo se ha afirmado en el individuo, y esto debe bastar, así sea que a algún otro se le ocurra o no”.

La polémica sobre Jünger reside en su aparente “ceguera histórica”, respecto de lo cual sólo cabría decir que su obra es la un pensador

estético, más que la de un cronista, es decir, lo destacable en la obra de Jünger es su poética guerrera propiamente prusiana que domina su obra. En Jünger, pese a todo, hay una sola línea ascendente, un impulso de creación unívoco que arranca en 1920 con *Tempestades de Acero*, se afirma en *Juegos Africanos*, obra intermedia, que precede a *En los acantilados de mármol* (1939), *Heliópolis* (1940), y *Eumeswil* (1977).

3. Relatos de guerra

Los recuerdos personales de Jünger constituyen la base esencial de sus primeros textos: escritos de fuente real, sin construcción de una intriga y sin elaboración de personajes de ficción. En complemento de estos libros, *La guerra como la experiencia interior*, concentra sus reflexiones acerca de la guerra. De este modo, la obra del autor resulta representativa del destino de millones de combatientes que participaron en el conflicto, “hasta el punto que sus testimonios aparecen como documentos simples” (Julien Hervier en *Deux individus contre l'Histoire: Drieu la Rochelle et Jünger*).

Los escritos de guerra de Jünger, como lo explica Decombis, tratan la guerra en tres dimensiones. Partiendo de la realidad, los escritos inflexionan de manera lineal hacia consideraciones más abstractas y globalizantes: en un primer momento se presentan los aspectos tácticos, luego se abordan (bajo la forma de relación carnal con la guerra) las huellas físicas en el cuerpo de los soldados, y finalmente se señalan las interrogaciones morales que produce la experiencia fuera de lo común.

En la obra de Jünger, la preocupación por tratar la realidad no excluye la exigencia estética; así, *Tempestades de acero* serán acogidas con admiración por André Gide que verá en ellas “el más bello relato de guerra”. Este primer diario de guerra describe las diferentes campañas y las heridas del autor durante los cuatro años de guerra. Se trata, sobretodo, de una aproximación a la práctica cotidiana de la guerra: el ataque, la guardia y el descanso, entre las explosiones de obuses y las heridas meticulosamente descritas por el narrador que se abandona a “sollozos compulsivos” por la

visión de “la inmensa mayoría de sus hombres destripados”.

El boqueteau 125 explicita una semana de los mismos acontecimientos en un lugar circunscrito y particularmente representativo del frente: un grupo de soldados defiende una posición totalmente devastada. El tercer texto, *Feu et Sang*, es la descripción de un solo día de combate: desde las esperanzas del asalto, hasta el “vértigo que se apodera de todo y arrebató la conciencia” en una “pelea donde las cosas y los valores cambian de aspecto”. El sentido de la guerra reside en su fatalidad: la negación de su absurdo.

Jünger toma como punto de partida la experiencia en toda su crudeza y, como Hobbes, considera que el hombre está sometido a un deseo de destrucción que constituye una ley natural. Además, como explica Julien Hervier, según Jünger “esta plaga necesaria es una fuerza saludable”. Bajo el influjo de una perspectiva nietzscheana, el escritor alemán considera que la lucha es el principio de toda vida y de la cultura misma. La guerra entendida como un acto valeroso, no deja lugar a crítica. Jünger considera que los esfuerzos de los pacifistas son vanos, y hasta condenables. Según él, “la guerra es el más potente encuentro de los pueblos” (*La Guerra como experiencia interior*). Jünger, alistado a la Legión extranjera de manera voluntaria a los 17 años, seducido por la cultura francesa, participará en las dos ofensivas del ejército alemán sobre París. La dureza de la prueba sufrida por el soldado implica retrospectivamente considerar la guerra como algo no absurdo. El principio de la lucha es una fuente de sentido.

El significado de la guerra radica en la memoria necesariamente mantenida. El valor de los combatientes, su valentía en el momento de las ofensivas, entran en la historia y dejan huella: “¿cuánto tiempo hará falta para que fenómenos como la gran ofensiva de la primavera de 1918 o la batalla de Skaggerak se desprendan del tiempo como monumentos independientes?” (*La Guerra como experiencia interior*). La lógica de la prueba, entre idealismo y realismo: la aceptación de la guerra tal como es.

La postura de Jünger es heroica: la guerra es una prueba con la cual hay que enfrentarse: “para no ser víctima del acontecimiento, hay que ponerse a su altura” (Decombis). En este sentido, Jünger se inscribe dentro de la tradición heroica de la caballería inspirada por los grandes héroes homéricos de Grecia arcaica. La guerra como ineluctable, tiene consecuencias terribles para los que intentan sustraerse de ella ignorándola: “no tenemos derecho a negarla, si no nos tragará” (La Guerra como experiencia interior). Los relatos de Jünger se dirigen a los que no han conocido los combates del Frente para informarles de la realidad de la guerra vivida.

Sin embargo, los libros de Jünger sobre la guerra de 1914-1918 no incitan al combate. Jean-Michel Palmier afirma en este sentido que “por un curioso giro dialéctico, *Tempestades de acero* parece ser una de las más apropiadas obras para inspirar el horror de toda guerra, precisamente porque su recurrente estética grandilocuente se convierte en insoportable”. De hecho, el mismo Jünger previene a la juventud de la posible seducción de “esta atracción de armas chispeantes, de sangre espumante y de juego intrépido con la vida y la muerte” (Fuego y Sangre). Alejado del nihilismo, Jünger ratifica el horror de la guerra, no duda en utilizar una descripción minuciosa del olor y del aspecto de los cadáveres a medio descomponer. Decombis subraya el esfuerzo de Jünger para sintetizar, según una perspectiva “estereoscópica”, los puntos de vista militaristas y antimilitaristas representantes ambos de la Alemania en guerra. Idealismo y realismo por separado acceden a una visión truncada del hecho vivido; por eso Jünger se ampara de un tono que concilia “la poesía del corazón y la prosa del mundo” (El corazón aventurero). Definición muy próxima a los términos que Hegel utilizaba en *Estética* por la definición de la novela (Jean-Michel Palmier). Pensar la guerra a partir de la “experiencia interior”

El carácter sintético de la visión estética y metafísica de Jünger radica en un vaivén entre un gusto por la tradición y la confrontación a las exigencias de su tiempo. Siendo la guerra tanto un desafío moral como un reto para el entendimiento. La resolución de esta tensión en

la persona y la psyche de Jünger, incita a reflexión.

4. El sentido de la guerra

La moral que se desprende de los diarios de guerra es fundamentalmente aristocrática. El componente nietzscheano del pensamiento de Jünger desemboca en una omnipresente apología de la fuerza, desarrollada bajo forma estética por el joven aficionado de Baudelaire y de Rimbaud. Como lo subraya Decombis, “su admiración tiene como objeto tanto la belleza del ordenamiento de las armas (...) como los soldados que las manejan con tanta (...) seguridad”. Esta estética ilustra los principales rastros de la síntesis aristocrática que concilia la firmeza de la fuerza natural con la desenvoltura en su utilización.

Jünger se niega a calificar la guerra de absurda: sería una renuncia y una traición a la memoria de los compañeros de armas que van desapareciendo a lo largo de las páginas de las *Tempestades de acero*. Según una perspectiva una vez más, resueltamente nietzscheana, el enemigo es un alter ego. Éste merece respeto según el viejo principio caballeresco. Encontramos eco de este comportamiento en otro testimonio de la Primera Guerra Mundial; la película *La Gran ilusión* de Jean Renoir. El capitán alemán Von Rauffenstein invita a comer a oficiales franceses cuyo avión acaba de destruir, saludando con cortesía la memoria de las víctimas francesas y pidiendo disculpas a sus huéspedes: “que la tierra les sea ligera a nuestros valerosos adversarios”. Jünger promueve este sentido de “guerra sin odio” fraticida entre los mejores de cada campo. Un juego trágico pero necesario: “cuando nos lanzamos uno contra otro en una nube de fuego y polvo, hacemos uno, no somos más que los componentes de una sola fuerza fundida en un solo cuerpo” (La guerra como experiencia interior).

Jünger se esfuerza por recrear la unidad de la guerra, a pesar de su complejidad y de los sentimientos contradictorios que pueden avasallar al soldado desconcertado por la violencia de su realidad. La abdicación de la Razón no le conduce a desprestigiar la guerra, le confirma en la validez de lo irracional,

continuidad del romanticismo político de la segunda mitad del siglo XIX alemán. La guerra como experiencia interior abunda en los “contrastes [que] lejos de dar un carácter contradictorio a nuestra vida, constituyen su carácter grave”. Enfrentarse con la “revancha de la materia sobre el espíritu”: hacer del materialismo un valor.

Jünger constata la obsolescencia de la guerra de movimiento bajo las Tempestades de acero vertidas por la artillería, y considera que el fin de este tipo de guerra es la derrota del idealismo. Jean-Michel Palmier nos recuerda que Alemania conoció el equivalente de la matanza de los jóvenes Cadetes de la Academia General Militar de Saint-Cyr en la batalla de Langemark, a finales de 1914. Estos jóvenes anestesiados por la embriaguez de la acción encarnan el culto del heroísmo sin objeto calificado de “beatitud de los epilépticos” por Walter Benjamín.

De hecho, Jünger se aparta del heroísmo inútil y se esfuerza por entender el materialismo que caracteriza su tiempo. De ahí su obsesión por la técnica, tema objeto de la constante correspondencia entre el escritor y Heidegger. Así como lo señala Decombis, Jünger se aferraba al pasado: sabía que la caballería perdía su pertinencia una vez preparadas las trincheras. “La trinchera convirtió a los combatientes en asalariados de la muerte” (La guerra como la experiencia interior). La vigilancia del mismo Jünger ante las evoluciones tácticas de la guerra es paradigmática de la del soldado en su trinchera: se trata de comprender con pragmatismo las nuevas incógnitas del fenómeno para anticiparse. En esto, las opiniones de Jünger, lejos de ser ingenuas, son un pensamiento para la supervivencia.

El autor evoluciona al materialismo por la imposición de las circunstancias: se trata de resistir estoicamente bajo las tormentas de acero. Aunque la guerra “pierda alma”, su principio de prueba sigue vigente y reforzado por las nuevas condiciones materiales. Las realidades tienen vocación a ser afrontadas: Jünger, pensador distinguido del realismo conservador, se acerca a la famosa máxima del Príncipe Salina, el Gatopardo de Lampedusa: “Es necesario que todo cambie para que todo

se quede como está”. Decombis anota al respecto como Jünger acepta la ineluctable dictadura del materialismo, esforzándose a encontrarle una justificación espiritual. El materialismo constituye, para él, la base de un nuevo orden moral. La guerra como experiencia interior ilustra este pensamiento: “las máquinas son la inteligencia de un pueblo soldada al acero”.

“La revancha de lo brutal sobre lo sentimental” (Decombis): el regreso fulgurante de los instintos primitivos y el verbo “prenazi” de Jünger.

Jünger estudia la actitud del hombre confrontado con experiencias excepcionales como camino hacia la esencia de su ser. La verdad que encuentra es irracional, la propia de un inconsciente que se esconde bajo la capa de la Razón. Las causas: el “oscurecimiento de la inteligencia por el cansancio, el vencimiento de la sensibilidad por la indiferencia” (Decombis). Pero esta “salida de uno mismo” está limitada temporal y espacialmente al campo de batalla, ocasión de tomar la justa medida de sí mismo y de vivir la experiencia privilegiada de la “anarquía interior” (que Jünger tratará de reencontrar por otros caminos en tiempos de paz, menos destructores para el prójimo, como en la droga y en la embriaguez: Aproximaciones a las drogas y embriaguez). Esta experiencia espiritual constituye un privilegio que no tiene vocación de durar más que un instante, permite el distanciamiento del mundo y la impassibilidad estoica de resistir.

En 1953, después de una experiencia con el LSD, escribió un pequeño relato titulado Visita a Godenholm, cuya publicación coincidió con el ensayo Las puertas de la percepción, de Aldous Huxley. Ambos ensayos marcan un hito en la aparición de los enteógenos en la escena del siglo XX, pero con una diferencia: Jünger en ninguna de sus páginas mencionó la palabra droga, ni LSD, ni nada que se le pareciera. La reserva y la discreción ha sido la tónica general de los libros de Jünger sobre sustancias “visionarias”, ello nace del escepticismo de Jünger.

La guerra como la experiencia interior es la oportunidad del retorno, por el estrépito del

combate, a los instintos primarios del hombre. Una propensión al equilibrio entre el miedo y la curiosidad que incita a la acción ante el peligro. Rehusando el nacionalismo como principio explicativo del coraje de los combatientes; éstos son estimulados por pulsiones anteriores y más básicas: “no queremos un mundo apacible y refinado, queremos el mundo con la totalidad de sus posibilidades” (Fuego y Sangre). La inflexión a la acción es posible gracias al descubrimiento de esta energía bruta e insospechada en “una raza nueva, del más elevado potencial, formada en la dura escuela de la guerra que tiene a mano el instrumento de realización de la muerte” (Fuego y Sangre).

Así, Jünger consigue la síntesis entre materialismo y brutalidad, entre modernidad y barbarie. De ellos, emana una nueva espiritualidad, propia a la raza anteriormente evocada (Decombis). Sus ideales, los encuentra en su recuerdo como teniente fuerzas de choque: el racionamiento a sangre fría y el calor en la acción. En su extremo esta idea remite a una apología audaz y peligrosa de la embriaguez y de la violencia, que ha sido etiquetada de “fascista” por Marc Vanoosthuyse en *Fascismo y literatura pura*. En cierta manera, prefigura los llamamientos a la lucha con un “furor sagrado” de Hitler quien asumiría la acusación de barbarie en Nuremberg (“Sí, somos unos bárbaros y queremos ser unos bárbaros. Es un título de honor. Somos los que rejuveneceremos el mundo. El mundo actual toca su fin. Nuestra tarea es de saquearlo”). No obstante, la distancia manifiesta de Jünger respecto al mundo en general o el nacionalsocialismo en particular, permitieron a sus introductores en Francia, especialmente sus traductores Henri Thomas y Julien Hervier, su editor Christian Bourgois, o sus admiradores como Julien Gracq, defender al autor, una de las más grandes figuras de la “reacción revolucionaria prefascista” (Ernst Nolte, *El fascismo en su época*) que constituyó la revolución conservadora alemana.

5. Un pensamiento de síntesis y de ruptura: la guerra, la historia y el destino

La controversia en cuanto al papel exacto desempeñado por Jünger en la revolución conservadora y la dimensión “prenazi” de sus

escritos nos remiten a la relación del escritor alemán con la historia y a la política de la nación alemana. El mundo antiguo, feliz y glorioso, colmado de armonía y belleza, debe pasar por las llamas para ser purificado de sus debilidades.

Militarista al igual que su generación, Jünger no pone en tela de juicio la legitimidad de la guerra: “no se rebela contra la marcha del tiempo” (Decombis) intentando anticiparlo como ilustra su relación con el materialismo. Del mismo modo que Spengler en *La decadencia de Occidente*, se muestra sensible a las metáforas biológicas (vegetales y entomológicas), y desarrolla una concepción cíclica de la historia parecida al ritmo de la vida: el desarrollo fulgurante de Alemania bajo Bismarck era patológico y el mundo idealista que había nacido bajo la jefatura prusiana debía inevitablemente entrar en crisis, provocando la muerte de la Alemania imperial por su afán de provocar guerra.

Por eso Jünger considera, según una perspectiva vitalista, que la guerra es una ruptura filosófica en el contexto de una civilización cambiante: tiene un efecto radicalmente roborativo, ya que elimina las debilidades contenidas en la Alemania imperial. La Alemania del fin del siglo XIX está condenada, aunque Jünger sea sensible a sus honores, como en la medalla *Pour le mérite*, la más alta condecoración alemana que simboliza las largas tradiciones militares prusianas. En el libro de protesta metafórica contra el nazismo, *Sobre los acantilados de mármol*, el mundo antiguo está presentado como una edad de oro marcada por una belleza y una armonía que no dejan insensible a Jünger. Sin embargo este mundo ideal debe prender en las llamas para salir regenerado: aunque “ese tiempo se fue para no volver más”, y sea objeto de “una intratable melancolía”, el renacer de la vida es necesario.

La guerra, momento de inflexión en el ciclo de la historia: la lucha entre fuertes y débiles. La guerra, siendo una prueba sin concesión, no deja espacio ni a la debilidad ni a los que se refugian en la abstracción pura. En el mismo registro, Jünger escribe en *El trabajador*: “en todos los países que han participado en la

guerra, hay vencedores y vencidos”. Tanto para Jünger como para Nietzsche, conviene eliminar el ideal ante el hecho, así como hacer prevalecer la fuerza ante el derecho (Julien Hervier). La colectividad se reconstituye en función de la línea de ruptura, ya que el grado de devastación del país impone que los supervivientes se concentren en los recursos restantes. Los egoísmos de la sociedad burguesa de período anterior a la guerra dan sitio a la movilización total de las energías, para tomar en mano el destino de la nación a la hora de la gran prueba común.

Catorce veces herido, como lo relatan las últimas páginas de *Tempestades de acero*, Jünger no se sorprende de su suerte. El momento de la última herida, casi fatal, le causa una “tristeza extraña” (Jean-Michel Palmier), pero Jünger espera resignado el desenlace: “tenía la certeza de estar irrevocablemente perdido. Y, cosa extraña, este momento fue uno de los pocos que fueron verdaderamente felices. Comprendí en ese segundo, como a la luz de un relámpago, mi vida en su estructura más secreta (...). Allí dónde estaba entonces, no había más guerra ni enemigo”.

6. Las bodas bárbaras del hombre y la técnica por Ernst Jünger y Walter Benjamin

En *La guerra como la experiencia interior*, Jünger manifiesta una filosofía que Decombis cualifica de “más próxima de la de las Jansenistas que de la de los antiguos griegos”: concibe una potencia superior cuyos fines son escondidos pero fijados de antemano, y niega que sólo el azar disponga del destino de los individuos. El hombre debe someterse sin queja a esta fuerza, siendo la fe lo que permite superar la crisis. Pero esta experiencia individual tiene también connotación colectiva: “porque el poderoso destino de los pueblos ha sido experimentado y sufrido a través del destino del individuo”. Así, el porvenir contingente del individuo queda justificado por el destino de la comunidad: Jünger y Alemania se reforzaron independientemente del resultado del conflicto.

Así como lo recuerda Decombis, Jünger estudia las “bodas bárbaras del hombre y de la técnica”, y escribe que “la guerra no es el fin, sino el comienzo de la violencia”, sugiriendo

que el viejo conflicto entre los elementos que llama “solares y telúricos” acaba de terminarse con la victoria de estos últimos (*El trabajador*).

A este respecto resulta curioso que el rasgo predominante en su obra temprana *Der Arbeiter* (*El trabajador*) sea su percepción de la técnica y la descripción del “tipo del trabajador”. Esta obra ha sido una de las grandes incógnitas del ensayo político del siglo. “Ha fascinado y horrorizado; ambas reacciones perduran hasta nuestros días. El espíritu colectivo del trabajo animado por la “figura del trabajador” hace ver en la técnica una necesidad a quererse. Fue interpretada correctamente como una suerte de manifiesto totalitario en donde se describe con lucidez y entusiasmo la aparentemente imparable marejada de unificación planetaria promovida por la técnica. Esto es sorprendente, ya que se ve como claramente contradictorio con otros elementos de su obra temprana: la nostalgia, el respeto por el Único —quizás lo más valioso de toda su obra—, el heroísmo, el ejemplo de las “posiciones perdidas” condenadas a ser exterminadas, pero que representan el núcleo inmortal del hombre. Pero aquí en cambio —y en *La movilización total*— se describe con una aparente frialdad o, más bien, clínica distancia, la conversión de la sociedad con el desenvolvimiento arrollador de la técnica, guiada por el único tipo humano que ahora posee sentido: el trabajador”.

Walter Benjamin, en *Dirección única*, contesta irónicamente a Jünger y su misticismo, en el mismo registro lexical: “es señal de amenazadora confusión por parte de la comunidad moderna el tomar esta experiencia (de embriaguez) por algo insignificante que se pueda descartar, como lo es el dejar esta experiencia a manos del individuo que la transforma en un delirio místico bajo el cielo de bellas noches estrelladas. No, (la confusión) se impone de nuevo en cada época, y el pueblo y las razas escapan de ella bien poco. (...) Se echaron en campo raso masas humanas, gases y fuerzas eléctricas. Corrientes de alta frecuencia atravesaron los paisajes, nuevos astros se elevaron en el cielo, el espacio aéreo y las profundidades marinas resonaron con el ruido de las hélices, y por todas partes cavamos en la

Tierra Madre hoyos para el sacrificio. Este gran noviazgo con el cosmos se realizó por primera vez a escala planetaria, es decir bajo la forma de la técnica. La técnica traicionó la humanidad y transformó el lecho nupcial en un baño de sangre”.

Como lo sugiere Benjamin, existe un lazo entre la estética jüngeriana y las formulas y temáticas del III Reich: la dimensión cosmológica, el culto del sacrificio y la exaltación de la tradición heroica de la Gran Guerra constituirán la base la propaganda nazi. Sin embargo, la “belleza de la catástrofe”, con la cual Jünger mantendrá siempre una relación ambigua, será para el autor de *Sobre los acantilados de mármol*, a pesar de los sarcasmos dolorosos de Benjamin, el punto de partida de un alejamiento mucho más profundo que el de Gottfried Benn que presidió la Academia de poesía de III Reich. Será un verdadero “el exilio interior” en tiempos de grandes tormentos.

7. Sobre los acantilados de mármol

Juan-Miguel Palmier recuerda que “el 24 de junio de 1940, Jünger celebra con champán el anuncio del armisticio y guarda los leptinopartsa capturados en los jardines salvajes de la Essômes. Los únicos presos que hizo, durante la campaña de Francia, es este puñado de doríforas”. Palmier, cuya obra es la que, entre todos los comentarios sobre la vida y la obra de Ernst Jünger, se aproxima más a la biografía del autor, señala que el posicionamiento del escritor alemán en la Segunda Guerra Mundial, será muy diferente a su experiencia de combatiente veinticinco años antes; Su sola hazaña consistirá en salvar a jóvenes soldados imprudentes que se habían acercado exageradamente al Frente con el fin de tomar fotografías. Después de haber escrito dos ensayos que parecían “preparar” el nazismo (*El trabajador* y *La movilización total*), *Sobre los acantilados de mármol*, su texto más célebre, lo alejara de sus actitudes belicistas iniciales y cultivará la lógica aristocrática de la distancia ya presente en sus primeros textos, manteniéndose lejos del nacionalismo agresivo de los nacionalsocialistas y de los círculos oficiales de la RFA durante muchos años.

Sobre los acantilados de mármol en parte por orgullo, Jünger nunca se adjudicó este libro como “resistencia” al régimen nazi, como fue vastamente interpretado en el extranjero; para el autor, se trata más bien de defender la universalidad y permanencia de su valor. El tema puede ser considerado como una recurrencia de la obra jüngeriana, la descomposición y derrumbe de un orden. Y la actitud que ante esta situación puede y debe tomar la individualidad, el “único” (*der Einzelne*), de manera de acceder a su núcleo indestructible, lo perdurable. Posteriormente su ensayo clandestino *La Paz*, aparecido clandestinamente poco antes el atentado contra Hitler de julio de 1944, incitará a la juventud europea a superar rencores. Hasta la alegría de Jünger ante la reconciliación franco alemana y la Construcción europea. François Mitterrand, una de las personalidades pacifistas que alimentaron el proceso, definirá al autor como un “gran ejemplo de hombre libre”.

La figura de Jünger continua siendo objeto de debate en los círculos intelectuales: tanto en Alemania donde su estilo fue muy atacado, o en Francia donde ha sido objeto de consideración. Sin embargo son numerosas aún las obras, como la de Marc Vanoosthuyse, que asemejan injustamente al autor, con escritores sensiblemente más nihilistas como Ernst von Salomon que escribía: “el caos es más favorable para el futuro que el orden; salvando la patria del caos, cerramos la puerta del futuro y abrimos camino a la renuncia”.

8. Heliopolis y Radiaciones

Otro de los temas recurrentes que Jünger trató en varios de sus libros fue el final de la historia, y entre otras cosas de los infinitos procesos bélicos que han levantado cabeza a lo largo del siglo XX. Según Jünger, la globalización de las comunicaciones -tanto físicas como medios de información-, invitan a este punto de la historia a la creación de un estado mundial, pero no entendiendo este como un estado totalizador, sino como una administración mínima para la gestión de los problemas comunes -como el medio ambiente, o las ansias de poder de recurrentes dictadores-, y dando libertad de acción a cada una de las naciones y pueblos en los temas particulares.

Otro gran tema tratado en la obra de este pensador es la retirada de los dioses, o mejor dicho, la entrada en escena de los titanes. Según su visión, los antiguos cultos a divinidades, omnipresentes en las civilizaciones humanas, han sido substituidos en la cultura occidental por una concepción puramente mecanicista de la existencia, un proceso que ha desposeído de alma al mundo, velando la trascendencia y amenazando arrasar el espíritu humano y extender su poder de destrucción al mundo natural, hogar común de todos nosotros. Jünger también recuerda que las sociedades humanas nacieron con el culto a los difuntos, y apunta que nuestra cultura es la primera en la historia que ignora el momento del tránsito. Así pues, en opinión de Jünger, nuestra civilización no puede ser otra que la del fin de los tiempos -o en todo caso, llevarnos sin solución de continuidad a un proceso de inflexión en el que una nueva concepción ha de nacer, esta vez representando una unión entre lo aportado por la ciencia y lo atesorado por los antiguos cultos religiosos.

En Heliópolis, con más o menos optimismo, Jünger sitúa la experiencia visionaria como punto de inflexión de esta carrera de velocidad que no nos lleva a otra parte que a estamparnos contra el rígido muro de nuestra soberbia. Las mismas ideas marcarían también el desarrollo posterior de Jünger. En una sucesión de ensayos y novelas mantiene una presencia imponente, no exenta de fuerte controversia —ocasionada casi invariablemente por su obra temprana—, en la literatura contemporánea, aunque no se le pueda clasificar en corriente alguna. Aquí se presenta una lista incompleta.

El contundente ensayo *Más allá de la línea* (1950) que constituye un diálogo con Heidegger. *Tratado del rebelde* (1951), traducido también como *La emboscadura*, en donde la posibilidad de retiro a una selva interior ha fascinado a generaciones. *Rivarol* (1956), un prólogo a la antología de este autor epigramático, un ilustrado que usa las armas de la Ilustración para criticar a la Revolución Francesa, con el que Jünger siempre ha sentido un parentesco; este prólogo es una de las manifestaciones políticas más importantes del

autor y adicionalmente es una defensa contra la crítica de ser un dandi. El libro *del reloj de arena* (1957), en donde parte de su fascinación por un tipo de medición del tiempo que todavía no llega al “tiempo mecánico” del reloj posterior, y deja ver el diagnóstico sobre la civilización contemporánea. *Abejas de cristal* (1957), otra novela de anticipación. En *la muralla del tiempo* (1959), un ensayo en donde intenta reconciliar al hombre con la naturaleza, con el que círculos ecologistas posteriores -de los que el autor guarda distancia, como con alguna extrema derecha que lo sigue venerando- se han identificado. En *Máxima-mínima* (1964) pone la otra cara de *El trabajador*, el peligro del domino técnico y la respuesta posible. En *Aproximaciones* (1970) habla sobre sus experimentos con drogas en su juventud, y sobre los grados de ebriedad, su valor ritual y cognitivo, y la pérdida del mismo en una era de degradación de lo sacral.

Donde las viejas imágenes han desaparecido, dice Jünger, el hombre debe colocar imágenes nuevas. “Los cultos –concluye- no pueden perdurar sin imágenes. Aún en el desierto es preciso colocar como mínimo una piedra”. Con su obra, Jünger pareciera proponerse territorializar el mundo con imaginarios deudores de su visión poética. Hay en él una honda desconfianza ante cualquier interpretación teleológica de la historia. En el fondo, dice, ésta no es ni ha sido nunca otra cosa que la acumulación de muchos aciertos y muchos errores. La historia, concluye, no es rectilínea sino mítica, recursiva, cíclica; un laberinto que no conduce al hombre hacia verdades nuevas sino a “parábolas nuevas”. La emboscadura sería una de esas parábolas con que Jünger dibuja nuestro presente, tiempo simbolizado para él en muchas imágenes desmoronadas y en un exceso de íconos precarios. Jünger fue testigo de excepción del siglo XX. Alemán, participó como combatiente en las dos guerras mundiales. Presenció todos los fenómenos centrales de nuestra época: la Primera y Segunda Guerra, la Guerra Fría y su final, la reunificación de su patria... Comenzó a escribir sus diarios en 1939. Los fue titulando *Radiaciones*.

Ernst Jünger: el tercer héroe

Ernst Jünger es un destacado escritor alemán, cuyo destino literario y político es un símbolo clásico de todo lo que sea vanguardista, animado, y no conformista en la cultura europea del siglo XX.

Participante y testigo de dos guerras mundiales, uno de los teóricos principales de la Revolución Conservadora alemana de 1920 a 1930, inspirador del nacional-socialismo, quien rápidamente se convirtió en un “disidente de la derecha” después de que Hitler llegara al poder, sobreviviente a la desaprobación oficial durante el totalitario III Reich, sólo para ser condenado al ostracismo por los vencedores durante la campaña de “desnazificación”, cuyo talento y profundidad de pensamiento le permitió superar el sesgo de “demócrata”.

Hoy en día, Jünger es considerado por derecho propio como el “emblema del siglo XX”, un portavoz no sólo de la “generación perdida”, sino del “siglo perdido”, lleno de lucha apasionada y dramática de los últimos golpes sagrados de la vida nacional en contra de la blasfemia sofocante de la universalidad tecnocrática contemporánea.

Jünger es autor de numerosas novelas, ensayos, artículos y cuentos. Es muy variado, versátil, complejo y en ocasiones contradictorio y paradójico. Pero el tema principal de sus obras es siempre el mismo: El Trabajador, en el centro, personaje casi metafísico, cuyo manifiesto y latente presencia se hace sentir en todas sus piezas. No es ninguna coincidencia que el más conocido y conceptual de sus libros, que él estuvo editando y reescribiendo durante toda su vida, se llame El Trabajador.

El Trabajador, *Der Arbeiter*, es el tipo central de todas las tendencias políticas, artísticas, intelectuales y filosóficas, que, a pesar de su diversidad, se reúnen en el concepto de “revolución conservadora”. El Trabajador es el principal héroe de la revolución, su sujeto, su eje existencial y estético.

Estamos hablando de un tipo especial de hombre moderno, que en una experiencia más crítica de la realidad profana, estando en el corazón del mecanismo tecnocrático sin alma, en las entrañas de hierro de la guerra total o del trabajo industrial infernal, en el centro del nihilismo del siglo XX, encuentra en sí mismo un misterioso punto de apoyo, lo que le lleva al otro lado de la “nada”, a los elementos de una despierta y espontánea sacralidad interior.

A través de la intoxicación con el mundo moderno, El Trabajador de Jünger percibe la inmovilidad radiante del Polo, el frío cristal de la objetividad, en el que la tradición y el espíritu no aparece como algo viejo, antiguo, sino eterno, como el eterno retorno al origen intemporal. El Trabajador no es un conservador o progresista. Él no es un defensor de lo viejo ni apologista de lo nuevo. Él es el Tercer Héroe, tercer héroe imperial (según Niekisch), el nuevo Titán, en los que, a través de la concentración más externa de modernismo en sus formas más venenosas y traumáticas, a través del caos industrial y frontal, se abre un especial aspecto trascendental, que lo moviliza por un acto metafísico y heroico.

Los Trabajadores son personas de trincheras, fábricas, “nómadas del asfalto”, privados de la herencia de la civilización tecnocrática, tomando el desafío de una realidad dividida y acumulando en sus almas las energías especiales de una gran rebelión, tan brutal y objetiva como la naturaleza agresiva del ambiente industrial-burgués.

Ernst Jünger es el creador del concepto político-ideológico de la “movilización total” que se convirtió en la base teórica y filosófica para muchos movimientos revolucionarios conservadores. “Movilización total” es la necesidad de un despertar general de la nación con el propósito de construir una nueva civilización, en la que héroes y titanes, portadores de la llama de la Revolución Nacional nacen voluntariamente desde el abismo de la alienación social, pero estarán en el centro.

Pero, según Jünger, la “movilización total” de las masas, las naciones, los pueblos, se basa en una especial, única y existencial experiencia sin la cual la Revolución se convertirá en una forma degenerada materialista, o reanimada por reaccionarios conservadores fariseos.

Es por eso que al aspecto existencial se le da prioridad en las obras de Jünger, que muestran una galería completa de tipos del “Tercer Héroe”, que está siguiendo el camino de la revolución interior, la exploración de las formas más extremas y arriesgadas: guerra, misticismo, drogas, erotismo, estados psíquicos fronterizos. La fórmula de Nietzsche de “lo que no me mata, me hace más fuerte” es el credo de Ernst Jünger en la literatura, así como en la vida. Al igual que sus personajes.

En una carta al editor de la revista belga *Antaios*, Christopher Gerar, Jünger escribió: “El siglo XXI será el siglo de los Titanes, y el XXII, el siglo de los Dioses”.

Alexander Dugin



Ernst Jünger: radiaciones de un escritor revolucionario

Una máxima con mucho de cierto es la que dice “nadie es profeta en su tierra”, por lo que hay que aceptar que los países rara vez conceden importancia a sus verdaderos talentos. En el caso particular de Alemania han hecho de Goethe el paradigma de su cultura y han echado a un injusto olvido a Georg Christoph Lichtenberg, un hombre versátil, más inteligente e interesante y menos pretencioso, contemporáneo al autor de “Fausto”.

EDUARDO MÓRLAN

Igualmente, el fin de la Segunda Guerra Mundial provocó en los alemanes alterar sus puntos de vista y, tras hacer un ajuste de cuentas con el pasado, satanizaron a varias personas, entre ellas a Ernst Jünger, al que vilipendiaron y le colgaron el sambenito de “protofascista” y que, si bien al final tuvo un reconocimiento tardío en su tierra natal, halló más aceptación en otras naciones, por ejemplo, cuando murió una revista gala lo proclamó en su portada como “hijo espiritual de Francia”.

El ideal alemán es la figura del “Hombre del Renacimiento”, aquel que tiene múltiples intereses y que es excelente en todos ellos, al estilo Leonardo da Vinci, pues los germanos tienden a especializarse en algún terreno. Goethe intentó alcanzar el ideal pero hay que reconocer que falló en muchos aspectos, mientras que Lichtenberg era un sorprendente filósofo, escritor y divulgador de sus puntos de vista, por demás brillantes, sin ni siquiera proponérselo.

Pues lo cierto es que en dos ocasiones ese ideal se alcanzó en la nación tedesca por vía de los mencionados Lichtenberg y Jünger. El primero era profesor universitario, físico, cronista, tutor de alumnos ingleses, ávido investigador científico, escritor, mujeriego, responsable, serio cuando gracioso y gracioso cuando serio, pícaro y una de las mentes más agudas que no dejó una obra sistematizada, sino trozos de ingenio recogidos luego en los *Südelbücher* (Cuadernos de Apuntes) en que

escribía lo que le venía a la mente, testimoniando su genialidad.

En el caso del segundo, fue entomólogo, filósofo, soldado (en la Legión Extranjera Francesa, en el Ejército del Kaiser, en los grupos paramilitares *Freikorps* y en la *Wehrmacht*), entusiasta belicista, activista reaccionario, opositor del nazismo, amigo fiel, editor, diarista, testigo de su tiempo, observador agudo con propuestas profundas e inteligentes, tolerante en lo político, una mente lúcida y propositiva, investigador de los efectos de las drogas, quien análogamente a Lichtenberg escribía sus ocurrencias e intimidades en sus diarios... ¿algo más?

Aún así, las contradicciones están presentes en Jünger y debemos aceptar que sus errores obraron también en su beneficio, haciéndolo un ser más reflexivo y de mente abierta, un personaje tridimensional y no un individuo percibido de manera maniquea: bueno-bueno o malo-malo. Sorprende verlo en su edad madura recorriendo el espectro político de Alemania durante la República de Weimar de cabo a rabo, y, con ello, creando una mentalidad tolerante que después opondría una callada pero efectiva resistencia al régimen de Hitler al negarse a colaborar con él. También debe ser considerado el puente en el sentido no solamente cultural entre el siglo XIX y XX, sino también cronológico, pues nació en 1896 y murió en 1998.

Es un hecho que uno de los motivos del rechazo a Jünger es precisamente que se entregaba a causas que no siempre eran justas o correctas a sabiendas de ello. Sin embargo, su longevidad le permitió ser testigo de sucesos importantes, de los cuales expresó su opinión de manera sabia. Se le pueden reprochar muchas cosas, pero no de hacer algo a medias; cada vez que decidía entrar en acción, lo hacía con entrega y compromiso hasta el fin. Catorce heridas y 20 cicatrices en su cuerpo, testigos de los combates en la guerra, comprueban lo anterior.

Jünger nació en el seno de un matrimonio inusitado para la época. Contó con tres hermanos y una hermana y desarrolló una estrecha relación con el que le sigue en edad, Friedrich Georg. Decidió enrolarse al ejército, de manera voluntaria al estallar la Primera Guerra Mundial. Radical cuando joven por ser súbdito de la obediencia ciega y el concepto de patria empollado en una bala de cañón, fue condecorado con el máximo galardón prusiano: la orden “Pour Le Mérite”. A este respecto, vale la pena ver la película *Das weiße Band* (El listón blanco) de Michael Haneke para analizar la conducta de Jünger.

Se ha comentado que esta cinta es una alegoría del surgimiento del totalitarismo, aunque yo opino que es, con mucho, anterior a esta etapa y, por ende, la perfecta representación de las normas de conducta social y la mentalidad reinante en la Alemania Guillermina. En ella, la absoluta sumisión a la autoridad en cualquiera de sus formas y la errónea idealización de la patria condujo al pueblo germano a precipitarse a participar en la Primera Guerra Mundial, para culminar en una desmoralizante derrota que abrió paso a Hitler y su pandilla. Aquí está la clave de que Jünger se haya sumado a las causas reaccionarias para defender al país de la “horda comunista” que amenazaba hacerse del poder, y que momentáneamente lo logró en la breve proclamación de la República Soviética de Bavaria, que fue aplastada cruel y brutalmente.

Su primera obra literaria, *Im Stahlgewittern* (Tempestades de acero), narra sus experiencias como jefe de tropa de asalto durante la guerra. El título es un kenning o metáfora proveniente

de la Edda Mayor para definir la batalla. No es precisamente una alabanza bélica, pero no se avergüenza de exponer que la guerra es la posibilidad más profunda de la experiencia del ser humano y de denotar que las naciones y los hombres muestran su verdadero carácter en estas circunstancias. La narración es especialmente realista.

Este libro reveló su oposición a la República de Weimar, al escribir también numerosos artículos para revistas de orientación reaccionaria (o nacional-revolucionaria). Dedicarse a la escritura lo llevó a interrumpir sus estudios de zoología y filosofía, por lo que no se tituló. Sin embargo, editó la revista *Die Unvergessenen* (Los inolvidables). A su vez, en 1925 se casó con Gretha von Jeinsen (conocida en sus diarios como Perpetua) y en 1926 le envió su libro *Blut und Feuer* (Sangre y fuego) a Hitler con una dedicatoria. No obstante, no hizo intentos por acercarse al Partido Nazi.

Posteriormente se hizo de un círculo de conocidos establecidos en la política de muy diversas orientaciones: el anarquista Erich Mühsam, el participante en el golpe de Estado de Kapp Ernst von Salomon, el nacionalista Franz Schaubecker, el antibelicista y comunista Ernst Toller, el nacional-bolchevique Ernst Niekisch (caído en desgracia por escribir contra Hitler, quien, por cierto, aparece con el pseudónimo de Cellaris [el prisionero] en los diarios de Jünger). En 1926 nace su primogénito Ernst y en 1928 escribe *Das abenteuerliche Herz* (El corazón aventurero) y en 1932 su ensayo más polémico: *Der Arbeiter* (El obrero). La publicación de este pasquín puede considerarse como el mayor error cometido por Jünger ya que le granjeó la simpatía del naciente régimen nacionalsocialista y el desprecio y la perenne mala fama para las generaciones futuras.

A pesar de los continuos esfuerzos del partido por ganárselo, su negativa a ser parte del aparato nazi le trajo problemas que logró manejar discretamente. Tras la toma de poder en 1933, la Gestapo cateó su casa dos veces con el pretexto de sus nexos con comunistas. En 1934 nace su segundo hijo Alexander y además editó su libro *Die totale Mobilmachung* (La

movilización total) y en 1939 Auf den Marmorklippen (En los acantilados de mármol) que ha sido considerada una velada crítica al régimen nazi.

Radiaciones: el auténtico retrato de un ser humano

La guerra de 1939 lo recibió con una orden de alistamiento y el rango de capitán. Contrasta con su actitud entusiasta durante la primera guerra pues su concepción de guerra ha cambiado: de experiencia física (heroísmo) a experiencia intelectual (sufrimiento).

Toma parte en la llamada drôle de guerre y recibe una cruz de hierro al recuperar dos cadáveres de soldados. De aquí es enviado a la guarnición de París comandada por el general von Stülpnagel, donde se pondrá en contacto con destacados militares opositores a las crueldades de la SS y de la Gestapo en la asociación llamada Georgsrunde (La mesa de san Jorge). Todas sus experiencias las volcó en sus diarios llamados Strahlungen (Radiaciones), y que son el vehículo más auténtico para llegar a conocer al hombre en todas sus facetas: su ingenio verbal, su agudeza de observación, su extensa cultura, sus múltiples intereses -llama "caza sutil" a la captura de insectos para examinarlos- y su eclecticismo en los temas que menciona. Son documentos fascinantes en los que sus anotaciones se interesan y ocupan de todo. Se devela un espíritu universal y cosmopolita, esto es, sin fronteras ni límites. No es un libro, sino el retrato de un carácter madurado por la experiencia y la tolerancia. En este caso no se toca un conjunto de papel plegado sino a un hombre.

Radiaciones 1 está conformado por Gärten und Straßen (Jardines y carreteras), 1. Pariser Tagebuch (Primer. diario de París) y Kaukasische Aufzeichnungen (Bocetos del Cáucaso). Dentro de ellos critica a los jerarcas nazis: Hitler es mencionado como Kniébolo, Goebbels como Grandgoschier y Himmler como Schinderhannes y abiertamente pide la derrota de su gobierno injusto. Pero no se limita a eso, pues también menciona encuentros con artistas y genios como los pintores Abel Bonnard, Pablo Picasso y Georges Braque; los escritores Léautaud, Sacha Guitry, Jean

Cocteau, Marcel de Jouhandeau, el ígneo y visceral Louis-Ferdinand Céline -mencionado como Merline-, André Gide, Leon Bloy, Henri de Montherlant y una galería de personajes no tan famosos pero igualmente interesantes.

En 1942, von Stülpnagel lo envía a Rusia a que corrobore sus puntos de vista vertidos en Der Arbeiter al tratar directamente con el pueblo ruso y, veladamente, a evaluar la moral de los oficiales para saber si les respaldarían si se llevase a cabo un atentado contra Hitler. Debido a que se negó a añadir "frases convenientes" a Im Stahlgewittern y alabar al sistema político regente tanto por medio de un libro impreso como con declaraciones públicas, se le veta la publicación de sus libros negándole el papel. Parte rumbo a París hasta que se le da de baja en el ejército y se le nombra comandante del Volkssturm (Milicia popular) en la región en que vive. Aconseja a sus subordinados no oponer resistencia a las tropas aliadas. Su hijo Ernst muere en noviembre de 1944 en Carrara y con ello decide dar forma final a un llamamiento que estaba redactando desde el 26 de julio de 1943: Der Frieden (La paz). El fin de la guerra lo sorprende con la llegada de los ingleses, quienes también le impiden publicar por negarse a llenar un cuestionario de desnazificación. Radiaciones 2 se compone por 2. Pariser Tagebuch (Segundo diario de París), Kirchhorster Blätter (Hojas de Kirchhorst) y Der Hütte am Weinberg: Jahre der Okkupation (La cabaña en el viñedo: Años de ocupación).

Una vez terminado el conflicto bélico, viene un periodo de reflexión que rematará en 1949 con la publicación de Heliopolis, una utopía. A partir de 1956 comenzó a obtener reconocimientos en Alemania y a partir de 1977 fue condecorado en el extranjero, en especial en Francia, Italia y España. En 1960 muere su esposa Gretha y se casa nuevamente en 1962 con Liselotte Lohrer, mencionada en sus diarios como Steierlein (Taurita), por su signo zodiacal. Posteriormente se edita Strahlungen 3: Siebzig verweht (Radiaciones 3: pasados los 70), en el que narra sus viajes alrededor del mundo de 1965 a 1970, en especial a Oriente (China y Japón), África (Angola) y Europa (Italia). Resulta inusitado que un occidental llegue a la

esencia de un concepto tan profundo como lo es el jardín de piedras Zen del templo Ryoan-ji en Kioto, una obra a la vez tan enigmática, hermética y simple y, que a su vez, lo analice con tanto detenimiento y lo describa con tanto deleite como Jünger.

En 1977 escribe otra utopía, Eumeswil y tiene encuentros con importantes personajes, como Werner Hiesenberg, Martin Heidegger,

Golo Mann, Alberto Moravia, Friedrich Dürrenmatt y Jorge Luis Borges. François Mitterrand y Helmut Kohl lo visitan conjuntamente en 1993. Este gran genio alemán muere en 1998 y a su entierro acudieron 2000 personas, entre ellas, un representante del gobierno alemán.

© Revista El paseante núm. 14.

ERNST JÜNGER, UN PENSADOR CONTRACORRIENTE

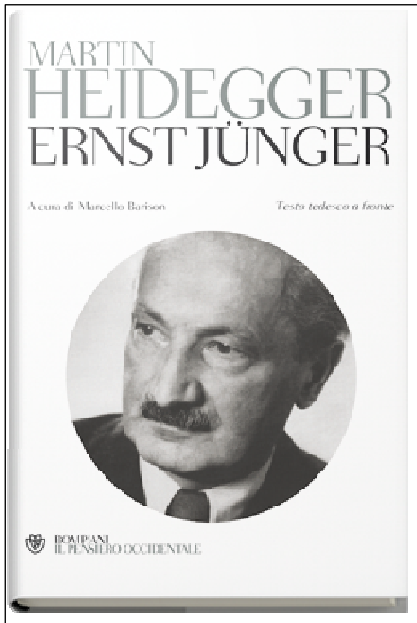
Antonio Escohotado

Ernst Jünger habría cumplido 103 años el 29 de marzo próximo si su prodigiosa salud no hubiese dicho basta unas pocas semanas antes. Hace siete años, cuando le conocí, iba acompañado por su amigo Albert Hoffmann -el químico descubridor de la LSD- y formaban una pareja sorprendente, hasta cierto punto parecida a la de Alonso Quijano y Sancho. Apuré dos vasos de vino en aquella primera cena, y habló de filosofía y de drogas con autoridad deslumbradora. A mi juicio -que Jorge Luis Borges compartía expresamente- Ernst Jünger es el mayor prosista del siglo, junto con Marcel Proust, Franz Kafka y el propio Borges. Sólo puedo remitir para ello a obras como Juegos africanos, que describe su experiencia en la Legión Extranjera, donde se enroló a los 17 años, los prodigios expresivos de El corazón aventurero o el extenso fresco de impresiones y reflexiones representado por sus voluminosos Diarios. Pero Jünger no sólo fue un prosista eminente, sino quizá el primer ontólogo de su época.

He aquí una muestra, extraída de Radiaciones/2: Acerca del estilo. El empleo del sustantivo es, en todos los casos, más enérgico que el empleo de las formas verbales. "Se sentaron a comer" es más débil que "Se sentaron a la mesa" o que "Se sentaron para la comida". "Se arrepiente de lo hecho" es más débil que "Se arrepiente de la acción". Es la diferencia entre el movimiento y la sustancia. Este guerrero redactó una diamantina defensa de la rebeldía y la reconciliación en La emboscadura, que funda «la persona singular soberana» sobre un rechazo a las insidiosas formas modernas de la crueldad, cuando se han borrado las fronteras entre el servicio militar y el crimen. El libro, publicado originalmente en 1951, lamenta que los poderosos hayan ido ascendiendo poco a poco por los escalones de los partidos, pues esa circunstancia disminuye desde el principio las dotes para ejecutar actos que estén orientados hacia la totalidad, es decir: acuerdos de paz, juicios, fiestas, donaciones y acrecentamientos. Las culturas son casi siempre funerarias, en el sentido de que las personas sólo se hacen respetables al alcanzar un estatuto cadavérico.

Es vaticinable, pues, que Jünger inspire ahora comentarios hagiográficos y un recrudecimiento de las críticas, por la parte que pudo corresponderle en el belicismo de los años 20 y 30. Sin embargo, le recordaré siempre como era en vida: un anciano coronado de nieve, gentil y distante, que enseñaba a escribir y a mirar cuando tantos otros le sugerían mandar y ser mirado. El auténtico problema -dijo cierta vez- es que una mayoría no quiere la libertad y aún le tiene miedo. Para llegar a ser libre hay que ser libre, pues la libertad es existencia, concordancia consciente con la existencia, y es el placer, sentido como destino, de hacerla realidad.

<http://www.escohotado.org>



El meridiano cero: la disputa de Heidegger con Jünger

Si bien la reflexión heideggeriana del nihilismo y de la técnica está inmediatamente circunscripta a la lectura de la obra de Nietzsche según el modo referido, como contexto mediató puede señalarse la “cultura de la crisis” que ocupa los primeros decenios del Novecento en Europa. Toda una “literatura de la crisis”, que se inicia paradigmáticamente con *La decadencia de Occidente* (1918-1922) de Oswald Spengler, constituye la atmósfera intelectual que está a la base de algunos tópicos centrales de la obra de Heidegger, aunque según un tratamiento que comporta un estilo filosófico completamente distinto.

DIEGO TATIÁN

Sin duda entre los referentes centrales de esa literatura de la crisis cabría nombrar la reflexión de Romano Guardini sobre la técnica en las *Cartas del lago de Como* (1927); *El puesto del hombre en el cosmos* (1928) de Max Scheler; *El espíritu europeo* (1929) de Leopold Ziegler; *El malestar en la cultura* (1929) de Freud; *La situación espiritual de nuestro tiempo* (1931) de Jaspers; *La crisis de la civilización* (1935) de Huizinga; el Husserl de la *Crisis de las ciencias europeas* (1936); los trabajos de crítica de la sociedad, a partir de los años veinte, de Adorno y Horkheimer y entre ellos el más lúcido y amargo, la *Dialéctica del iluminismo* (1944), escrito desde el exilio en pleno derrumbe de Europa.

No obstante, de entre los escritores que han sido vinculados a la llamada “revolución conservadora” en Alemania, el más próximo a Heidegger es sin duda Ernst Jünger. Algunos importantes escritos heideggerianos de la postguerra tienen lugar en perspectivas abiertas por Jünger más de veinte años antes. En particular la primacía que adquiere en el pensamiento de Heidegger el problema de la técnica -en *Ser y Tiempo* la palabra “técnica” no aparece más que dos veces y de manera circunstancial-, seguramente tiene uno de sus motivos en la lectura de los escritos de Jünger a comienzo de los años treinta. En un texto

escrito en 1945 (publicado en 1983), que contiene lo esencial del descargo de Heidegger ante la comisión depuradora encargada de la desnazificación en la Universidad de Friburgo, hay una extensa mención a los trabajos de Jünger que transcribimos: “En 1930 había aparecido el artículo de Ernst Jünger sobre la ‘movilización total’, en el que se anunciaban los rasgos básicos de su libro *El trabajador*, aparecido en 1932. Estos escritos los había estudiado... en círculos reducidos y había intentado mostrar cómo en ellos se expresaba una comprensión esencial de la metafísica de Nietzsche, por cuanto en el horizonte de esta metafísica están vistas y previstas la historia y la actualidad de Occidente. Pensando a partir de estos escritos, y más esencialmente aún a partir de sus fundamentos, pensábamos lo que habría de venir, es decir, tratábamos de afrontarlo debatiéndolo. En aquel entonces, muchos otros también habían leído estos escritos; pero..., se los dejó de lado y no se reparó en su trascendencia. En el invierno de 1939-1940 estudié otra vez, con un grupo de colegas, el libro de Jünger *El trabajador* y comprobé cuán extraños eran aún entonces estos pensamientos y cómo resultaban chocantes, hasta que fueron ratificados por los ‘hechos’. Lo que Ernst Jünger piensa con las ideas del dominio y la figura del trabajador y lo que ve a la luz de estas ideas es el dominio universal de la voluntad de

poder en la historia, vista en su extensión planetaria. Todo se encuentra hoy en esta realidad, llámese comunismo, fascismo o democracia mundial”. La relación intelectual con Jünger, cuyo comienzo es mentado por Heidegger en la cita anterior, tiene su documento más importante en la discusión que mantuvieron sobre el nihilismo en dos escritos decisivos que datan de 1949 (el de Jünger) y 1955 (el de Heidegger) respectivamente. Llamado *Über die Linie* (normalmente vertido por *Sobre la línea*, aunque veremos que el sentido del *über* presentará problemas de gran fecundidad, por lo que su traducción no es para nada sencilla), el artículo de Jünger es una contribución a un volumen colectivo en homenaje a Heidegger con motivo de su sexagésimo cumpleaños. Recíprocamente, la respuesta de Heidegger lleva el mismo título ligeramente modificado, *Über “Die Linie”* (*Sobre “La línea”*), donde no sólo las comillas marcan una diferencia significativa, sino que además, según explicitará Heidegger al comienzo del texto, el sentido del *Über* es aquí completamente diverso) e integra, a modo de contribución, un volumen homenaje a Jünger, publicado al cuidado de Armin Mohler. Si bien, como ya se dijo, los escritos de Jünger de los años treinta son una de las causas de la decisiva irrupción de motivos como la metafísica de la voluntad de poder y el problema de la técnica en el pensamiento de Heidegger (a partir de 1935), el texto sobre el nihilismo de 1955 tiene marco en un momento en el que Heidegger dice haber salido ya del “abismo” de Nietzsche, quien no obstante ocupa el centro de la disputa.

El objeto de discusión propuesto por Jünger es el “meridiano cero”, la “línea” del nihilismo en la que los antiguos valores se desvanecen, en la que se tornan caducos los viejos órdenes y cuya forma está determinada por la aceleración técnica en el modo de un estado de “movilización total” (*totale Mobilmachung*). El análisis jüngeriano del nihilismo en cuanto ubicuidad totalitaria que ha llegado a ser la “condición normal” de la época remite, en particular, a los fragmentos de Nietzsche de la década del ‘80 y a *Crimen y castigo* de Dostoiévski, como las dos “grandes fuentes de conocimiento del nihilismo”. Prácticamente ningún filósofo, a excepción de

Nietzsche y Spengler, es citado por Jünger; la comprensión del nihilismo más bien, parece tener un lugar más aventajado en la literatura. “El todo acontece en el plano literario, ante todo en el plano literario, y ciertamente en el modo más unitario y transparente de lo que los contemporáneos sospechan. Desde hace cien años el gran tema es el nihilismo... Autores tan diversos como Verlaine, Proust, Trakl, Rilke, e incluso Lautréamont, Nietzsche, Rimbaud, Barrés, tienen sin embargo mucho en común. La obra de Joseph Conrad es asimismo notable...”. A lo largo del texto Jünger menciona también a Faulkner, Malraux, Lawrence, Hemingway, Kafka, Gottfried Benn, Graham Greene, Edgar Allan Poe, Leon Bloy, etc. Este es un aspecto de suma importancia, puesto que traza una diferencia, que no es meramente de géneros, con el escrito de Heidegger, para quien -y sobre este punto ha llamado la atención Massimo Cacciari en diversos trabajos la literatura no podría dar cuenta del nihilismo de una manera radical, por cuanto sólo desde la comprensión de la historia del ser, de sus destinaciones epocales, y en última instancia desde una localización de la metafísica como metafísica, es posible una reflexión que no se agote en lo fáctico, en una mera descripción del estado de cosas presente, por más penetrante que pudiera ser. Y precisamente la literatura es el conocimiento más penetrante posible, pero aún dentro de un dominio que carece de apertura al ser.

La consistencia del debate está definida a la vez por un acuerdo y una diferencia fundamentales, en función de los cuales se organizan otros aspectos. En primer lugar, ambos pensadores comparten la convicción del nihilismo como “gran destino”, como un “poder fundamental” y un modo de aparición de las cosas que consuma una larga historia, situación de vértice frente a la que el pensamiento representativo resulta absolutamente insuficiente. La meditación heideggeriana recibe asimismo un influjo decisivo de una de las tesis fundamentales de Jünger: la que vincula el nihilismo al orden más que a la anarquía y al caos; a la salud más que a la enfermedad; a la fuerza más que a la debilidad. Y, principalmente, la vinculación entre nihilismo y técnica. Hasta aquí el acuerdo.

El aspecto propiamente polémico, por su parte, estriba en la impugnación heideggeriana de presuntas indicaciones en el texto de Jünger respecto a una superación posible del “meridiano cero”; la reflexión de Jünger, en cuanto encierra, para Heidegger, un querer-atravesar la línea, se mueve aún en el ámbito de la representación. Por lo demás, Heidegger señala la índole médica del texto de Jünger, dividido en pronóstico, diagnóstico y terapéutica, y su consiguiente “pretensión de curación”. Querer-superar, querer-curar, querer-atravesar son, para Heidegger, pretensiones completamente erróneas con respecto a la esencia del nihilismo, que permanece así impensada. “El intento de cruzar la línea queda desterrado en el dominio de un representar que pertenece al ámbito en el que domina el olvido del ser. Por eso se expresa también con conceptos metafísicos fundamentales (forma, valor, trascendencia)”.

Estos aspectos fundamentales trazan las coordenadas a las que se subordinan otros tópicos de variada significación, y pueden ser tomados como clave de lectura de la disputa, fecunda de matices.

A pesar de concebir en el nihilismo un carácter totalitario que emerge como prepotencia y dolor (Schmerz) y “a cuya influencia nadie puede sustraerse”, Jünger extrae tanto de la experiencia nietzscheana como de Dostoievski un cierto “optimismo”, derivado de la advertencia de signos favorables en el interior del nihilismo, que preanuncian el pasaje hacia una nueva condición; que orientan el estado de cosas hacia otras situaciones. Jünger hace referencia a la “fuerza productiva del dolor” en el interior del colectivo técnico abandonado de toda trascendencia, e indica tres hechos incipientes que concentran una significación particular: una nueva inquietud metafísica de la humanidad; la emergencia de las ciencias particulares del espacio copernicano, en favor de otros escenarios (que permitan “una visión más aguda y humana”); y la entrada en escena de temas teológicos en la literatura mundial. “Estos tres hechos... son elementos positivos de gran importancia, que pueden ser contrapuestos con pleno derecho a una evaluación de la situación puramente

pesimista, u orientada al ocaso”. El movimiento general de corrimiento hacia el “punto cero”, incluye resistencias que aparecen en el momento de su consumación, resistencias que autorizan a mentar un “atravesamiento” (Überquerung), cuyo significado es aún impreciso y en relación al cual la discusión con Heidegger alcanza su intensidad máxima. “El atravesamiento de la línea -dice Jünger-, el pasaje por el punto cerodivide el espectáculo; lo cual indica el medio, no el final. La seguridad está aún muy lejana. Por esto será posible la esperanza”. El momento del pasaje no implica superación alguna, sino el instante en el que “la intemperie es mejor, más abierta”.

Aunque Jünger admite la imposibilidad de una definición del nihilismo (puesto que “es imposible para el espíritu alcanzar una representación de la nada”, es decir que “de la nada no puede formarse ni una imagen ni un concepto”), su escrito ensaya una descriptiva de los caracteres que lo manifiestan. El mundo nihilista, en primer lugar, no está principalmente vinculado a la debilidad. Conforme a su funcionamiento “sólo permanecen los valores regulativos, y por tanto críticos: los débiles se quiebran ante ellos, los más fuertes (Stärkeren) destruyen lo que no se quiebra, y los absolutamente fuertes (Stärksten) superan los valores regulativos y avanzan más lejos. El nihilismo puede ser un signo de debilidad, pero también de fuerza”. En segundo lugar, contra la opinión que lo vincula a lo caótico (Das Chaotische), el nihilismo más bien se articula armónicamente “con sistemas de orden de grandes dimensiones donde se vuelve activo y despliega su poder, e incluso es la regla. El orden es para él un sustrato fértil...”. Jünger menciona la organización fuertemente estratificada de los partidos, el ejército, el Estado, etc. Asimismo, “Incluso en aquellos lugares en los que el nihilismo muestra sus rasgos más siniestros, como en los grandes campos de exterminio físico, dominaba la sobriedad, la higiene y un orden estricto hasta el final”. Con la misma cautela, advierte Jünger finalmente, es necesario considerar la creencia que asocia al nihilismo con la enfermedad. “Si se observa más atentamente, se descubrirá que más bien está ligado con la salud física, con el

estímulo de los deportes, el cultivo del cuerpo, etc.

El atravesamiento del meridiano cero despeja una apertura en la que la “intemperie” se torna “más abierta” y desde la que es posible tanto la caracterización del nihilismo aludida - que no toca la esencia del nihilismo, dirá Heidegger, aunque llegue del modo más penetrante a las formas de su emergencia, según el modelo “literario”-, como una reflexión acerca de posibles resquicios, hendiduras, hiatos aún no alcanzados por los dispositivos de potenciamiento: aceleración, productividad, reducción, simplificación, precisión jerárquica, pulsiones cada vez más eficaces hacia metas económicas, etc. Esta reflexión se concreta en el mundo práctico como resistencia y enfrentamiento ante el Leviatán; como tensión irreducible entre Estado y existencia individual. Respecto a ésta, dice Jünger que en el ápice del nihilismo el hombre es el lugar de cruce de dos tendencias que se remiten mutuamente y que definen el punto de inscripción de las existencias. Una de ellas deriva del “terror al vacío interior y lo constriñe a manifestarse exteriormente a cualquier precio -mediante el despliegue de poder, el dominio del espacio y una velocidad acrecentada-. La otra actúa de afuera hacia adentro, como ataque del mundo y de su potencia, a la vez demoníaca y automatizada. Este doble juego es ilusorio y al mismo tiempo la fuente principal de la invulnerabilidad de lo que está en marcha. Ahora bien, no obstante la omnipresencia de esta lógica que determina todos los registros de lo público, Jünger recupera de su espacio de funcionamiento, como resquicios suyos, “ámbitos limitados” sustraídos a los dispositivos y procesos mencionados por los cuales el nihilismo cobra forma. Formulado de otro modo, Jünger se pregunta por la posibilidad de la resistencia, de formas de resistencia desde el interior de un estado de cosas consolidado de tal manera que no ha dejado un exterior de sí, que ha transformado todos los márgenes en su propia sustancia.

La temática que Jünger pone en juego con relación a esto es lo que denomina como *Wildnis*, “tierra salvaje”. Habitar, en suma, esos espacios no sometidos a la organización;

abandonar las superficies expuestas, así como la exposición por la palabra. “Los tiranos no tienen hoy miedo de los que hablan... Mucho más temible es el silencio -el silencio de millones y también de los muertos, que día a día se hace más profundo... En la medida en que el nihilismo llega a ser normal, los símbolos del vacío se vuelven más temibles que los del poder. El silencio, el silencio de los muertos, la fuerza negativa del recuerdo, la resistencia al olvido, es uno de los grandes motivos que, según se ha discutido anteriormente, es posible también encontrar en los pensadores de la escuela de Frankfurt; en este sentido, se podría mencionar asimismo la piedad benjaminiana para lo que no ha vencido, el detenimiento en lo derrotado, así como antes el “querer-hacia-atrás” de Nietzsche, en algún sentido también la temática freudiana del “retorno de lo reprimido”, etc.. En un fragmento de la *Dialéctica del iluminismo* Adorno y Horkheimer escriben: “...la exclusión de todo lo que no tiene valor de mercado, le acontece en la forma más brutal... al luto. El luto se convierte en estigma de la civilización, en sentimiento esencial, que dice que no se ha logrado aún del todo encadenar a los hombres al reino de los fines...”. La articulación de nihilismo y razón instrumental evidencia, contra la creencia común, que no es la muerte lo que proporciona y define la tendencia íntima del nihilismo, sino precisamente el olvido de lo que perece, de lo que no permanece: la negación de los muertos. En un texto de los *Diarios de La guerra*, de notable cercanía con la cita anterior, dice Jünger: “A menudo me parece que los muertos maduran y se reblandecen; van creciendo dentro de nosotros con raíces póstumas -nosotros somos el verdadero Totenacker (campo de los muertos, camposanto), el verdadero suelo de los muertos. Ellos quieren ser enterrados en los corazones. Lo agradecen, y esa circunstancia proporciona a las familias y a los pueblos la fuerza para peregrinar por el tiempo. La “tierra salvaje”, una zona de silencio; también allí el silencio de lo muerto, que cobra una consistencia no subsumible en el reino de lo instrumental, una consistencia sinefectos. Pero esto no guarda relación con una significación “de tipo romántico... Se trata más bien del terreno primordial de la existencia

del hombre ... la tierra salvaje es el espacio en el que el hombre puede esperar no sólo conducir la lucha, sino también vencer”. Organización, temor y olvido son las coordenadas que definen el dominio del Leviatán; la supresión de lo trascendente, su condición de posibilidad; que lo inmediatamente dado y su aceleración pierdan el carácter de medida, el principio de su derrumbe. La segunda potencia fundamental de la que habla Jünger es eros. Lo erótico abre un ámbito que el Leviatán no controla. En este sentido -tenemos aquí una nueva remisión a la literatura-, los escritos de Henry Miller, dice, podrían ser tomados como contrapunto de la técnica: el erotismo como anonadamiento de la máquina. Pero el equívoco está en que esta destrucción “es puntual y debe ser potenciada de continuo”. Tomado de este modo, “el sexo no contrasta con el proceso técnico, es más bien su correlato en el ámbito orgánico”. El eros jüngeriano procura más bien la construcción de un espacio de soberanía completamente desterritorializado, sin común medida con el Estado técnico, que evita el enfrentamiento en favor de la autosustracción, y cuya sustancia es lo virtual, lo imprevisible y lo extraordinario. También en la amistad vive eros; la humanidad en común –“que los tiranos saben y buscan disolver”- es lo absolutamente otro de la “adecuación al Estado”, cuya utopía realizada es el estado de sospecha de todos contra todos.

“Tierra salvaje” es también el arte. “En los dominios del Leviatán no sólo reina el mal estilo, sino que también el artista debe necesariamente ser computado entre los enemigos más significativos. La persecución destierra al artista. Por otro lado, los tiranos exaltan a los esclavos de espíritu. Infaman la poesía”.

Muerte, eros, arte, el confín de la nada donde el pensador y el poeta adquieren una singular simetría en una relación de correspondencia especular, trazando, dice Jünger, senderos interiores (Holzwege) en “lo indiferenciado”.

Ahora bien, ¿con estos modos de resistencia contra los sistemas de organización total alude Jünger a un más allá del nihilismo? ¿Se trata de un atravesamiento del meridiano

cero que autoriza a hablar de un post-nihilismo? ¿La “línea” marca el límite exterior del nihilismo o su punto medio? ¿Cuál es el significado del trans-lineam jüngeriano?

El escrito de Heidegger, en todo caso, interpreta este más allá de la línea como abandono del nihilismo, en virtud de lo cual Jünger pensaría aún inadvertidamente en clave metafísica. La respuesta heideggeriana marca un cambio de perspectiva, un desplazamiento ya manifiesto en el título original (que en ediciones posteriores fue sustituido por *Zur Seinsfrage*, “Sobre la cuestión del ser”): “En el título de su escrito *Über die Linie*, *Über* significa: al otro lado (*hinüber*), trans, metá. Por el contrario, las siguientes observaciones entienden este *Über* en su acepción de: de, perí. Tratan ‘acerca de’ la línea misma, acerca de la zona del nihilismo consumado”. Asimismo, mientras que Jünger había tomado por punto de partida la comprensión epocal que tiene inicio en los dos pensadores emblemáticos del nihilismo moderno, esto es, Dostoievski y Nietzsche, Heidegger contrapone una meditación que arranca de un punto de partida completamente distinto, que pone distancia, como ya se dijo, tanto del recurso a la literatura como de la “índole médica” del escrito jüngeriano; por el contrario, “...la reflexión sobre la esencia del nihilismo procede de una localización (*Erörterung*) del ser como ser”. Con respecto a la esencia del nihilismo no hay, dice Heidegger, posibilidad alguna de “curación”, ni de superación. Tampoco de “resistencia”, en el sentido cifrado por Jünger con el concepto de *Wildnis*. Heidegger va a contraponer a esta idea la necesidad de “una experiencia suficiente de la esencia” del nihilismo, cuya ausencia “enturbia la visión del enjuiciamiento de nuestra época”. Pero esta experiencia no puede decidirse nunca desde el tribunal de la ratio, ni desde el pensar representativo; debe más bien intentar la tarea más vasta de pensar la metafísica en la perspectiva de la historia del ser. De todos modos, “mi localización -dice Heidegger- quisiera salir al encuentro del enjuiciamiento médico de la situación expuesta por usted. Usted mira y pasa al otro lado de la línea; yo me limito, por ahora, a fijar la vista en la línea representada por usted”.

El nihilismo alcanza su consumación en el momento de su omnipresencia, esto es, cuando todas las consistencias lo expresan y no es posible ya concebir una excepción a su dominio; o bien, con palabras de Jünger, cuando se ha convertido en “estado normal”. El despliegue de todas las posibilidades esenciales del nihilismo marca el momento de su consumación; pero por una parte esta consumación no implica un límite, ni un fin (por el contrario, el nihilismo recién ha comenzado en la época de su agotamiento esencial), y por otra parte este despliegue de posibilidades esenciales, dice Heidegger, puede ser pensado en la medida en que accedamos a la esencia del nihilismo, siendo que la esencia del nihilismo no es nada nihilista. Ahora bien, “...sólo podríamos entender la esencia del nihilismo emprendiendo, previamente el camino que conduce a la esencia del ser”. Pero la metafísica impide por naturaleza pensar el ser en su esencia, por lo que sólo abandonando el lenguaje de la metafísica es posible una apertura en este orden. Heidegger formula a partir de aquí una imputación decisiva al escrito de Jünger, respecto precisamente del lenguaje, según dos textos fundamentales: “Ya el intento de decir algo de la línea en el diálogo epistolar con usted tropiezo con una singular dificultad. Su causa radica en que usted en el ‘más allá’ de la línea, es decir en el espacio del aquende y el allende de la línea, habla el mismo lenguaje. Pareciera que la posición del nihilismo ha sido ya abandonada por el hecho de haber cruzado la línea, pero su lenguaje ha permanecido”. Y más adelante: “¿En qué lenguaje habla un esquema fundamental del pensar que señala un cruce de la línea? ¿Debe ser salvado, del otro lado de la línea crítica, el lenguaje de la metafísica, de la voluntad de poder, de la forma y de los valores? ¿Cómo, si el lenguaje de la metafísica y la metafísica misma, sea del dios vivo o del dios muerto, en cuanto metafísica constituye esa barrera que impide el cruce de la línea, es decir, la superación del nihilismo? De ser así, ¿no debería entonces el cruce de la línea implicar necesariamente una transfiguración del decir y exigir una relación transformadora con la esencia del lenguaje?”. Tal vez haya que situar el artificio del tachado de la palabra ser, es decir, ser, en el contexto de esta pregunta,

absolutamente central para la tentativa de un dejar atrás (*Verwindung*) el nihilismo, es decir la metafísica. ¿Cómo sustraer esta palabra de su acepción metafísica que la determina como concepto? “El signo cruciforme no puede ser, después de lo dicho, un signo meramente negativo de tachadura. Más bien indica los cuatro ámbitos del cuadripartito y la reunión de ellos en el lugar del cruce”. Toda la temática tardía del Geviert (cuadripartito), así como la del decir poético a partir del “descubrimiento” de Hölderlin, la meditación de poetas como Rilke o Trakl, se inscriben en la apuntada necesidad de desimplicar el lenguaje de las formas con que la metafísica lo había dotado. Buen conocedor del carácter onto-teológico de las gramáticas occidentales, que ya Nietzsche había mostrado identificándolas con Dios, el último Heidegger concentra en el trabajo sobre el lenguaje gran parte de lo que denomina la “tarea del pensar”, aunque tal vez también pueda ser tomado como un testimonio significativo del fracaso del decir filosófico el hecho de que haya concluido su última conferencia, *Tiempo y Ser*, lamentando no haber podido hablar “más que enunciando proposiciones”. De todas maneras, sólo erróneamente puede mantenerse la pretensión de cruzar la línea sin una transformación del lenguaje. Por lo demás, dice Heidegger, el hombre no se halla meramente “afectado” por el nihilismo, sino que “participa en él de una manera esencial”. La esencia humana y la esencia del nihilismo se co-pertenecen. El hombre no está de tránsito por la zona crítica del nihilismo, no está en ella; antes bien él es esta zona, la línea misma. Pero entonces esta no puede ser pensada como algo que esté ante el hombre como rebasable; “desaparece así -dice Heidegger- la posibilidad de un trans-lineam y de su cruce”

La esencia del nihilismo radica en el olvido del ser, y a su ámbito pertenece el intento de cruzar la línea, la representación misma de la línea como línea. En el interior de una zona crítica a la que ninguna línea separa de otra, el pensamiento debe más bien preparar una correspondencia con ella, con su problemática más alta.

Es quizás muy poco más lo que podemos encontrar en Heidegger como respuesta al nihilismo; quien procure obtener de sus textos indicaciones “prácticas”, soluciones frente a lo dado, principios unívocos donde legitimar el obrar, se verá completamente defraudado. En todo caso, Heidegger desestima la posibilidad de un enfrentamiento “práctico” en relación al actual estado de cosas, como una forma subordinada de aquello que enfrenta, como algo implicado ya de antemano en la lógica del nihilismo: “...Heidegger -dice Reiner Schürmann- no opone a la violencia institucionalizada una contra-violencia, o al menos no una violencia del mismo tipo. No llama a ningún contraataque. No busca la confrontación ni espera nada de ella. Al contrario, esto solamente reforzaría la violencia que está en el corazón de nuestra posición histórica fundamental. Montar un frente más contribuiría al asalto generalizado”. La división misma de teoría y praxis y la concepción de ésta como un “hacer humano”, como una intervención deliberada del hombre en el curso de los hechos para su transformación, para su rectificación, para la construcción de un “sentido”, está inserta en lo representativo, lo mantiene, lo reproduce. Pero incluso también los esfuerzos teóricos y ético-existenciales por preservar determinados ámbitos y zonas que presuntamente no han sucumbido aún a la reificación resultan problemáticos -por más que no puedan ser reducidos a simples reacciones románticas-, en cuanto conservan todavía, en lo fundamental, reivindicaciones de carácter humanista y en buena medida pueden ser circunscriptos a la esfera heteróclita de lo que Nietzsche llamó “nihilismo reactivo”. En este sentido, no parece teóricamente violento vincular el tópico jüngeriano de la “tierra salvaje” con algunas vanguardias estético-religiosas, así como con el redescubrimiento de “lo místico” wittgensteiniano (apertura, al igual que para Jünger, de un espacio de silencio; lugar de lo más importante pero sobre lo que no puede haber discurso), y en cierto modo también la crítica del mundo de la administración total por la sociología de Frankfurt y su afirmación desencantada de algunas experiencias, sobre todo en lo estético, renuentes a la reconciliación con lo dado.

Pensado desde Heidegger, todo esto permanece a nivel del nihilismo. Pero, por otra parte, la desestimación de estos ámbitos limitados presuntamente repuestos del nihilismo -o refractarios a su dominio-, no implica un abandono pasivo frente al orden de lo instituido. En otros términos, el “nihilismo como destino” no implica necesariamente un pasaje a la “apología del nihilismo”, que Vattimo describe en términos de crítica del fundamento, eventualización del ser y conversión del mundo en fábula (es decir, como formulación de una “ontología débil”, pretendidamente corrosiva de la reificación y sus implícitos).

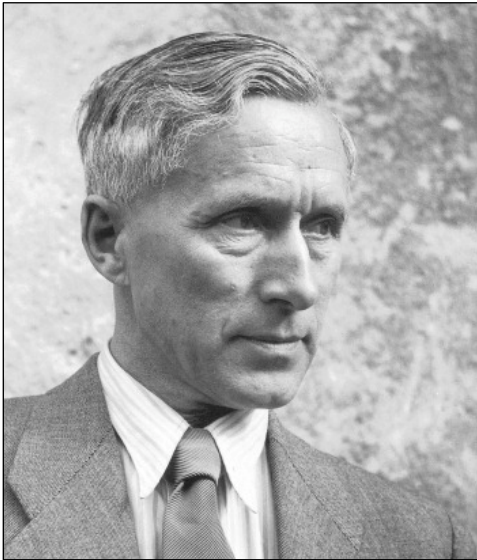
Todas las críticas de Heidegger a una voluntad de “superación del nihilismo” son aplicables . -como a su reverso exacto- a una “apología del nihilismo”. Superación y apología son, metafísicamente tomados, lo mismo; comparten la misma lógica y el mismo rango. Pensar el nihilismo y sus tareas -que, como se dijo, no son articulables en una “praxis”-, reconocer el imperio de su presencia, no equivale en modo alguno, desde Heidegger, a su celebración.

Nihilismo y técnica son lo mismo tomado desde perspectivas diferentes: una manera de darse del ser, un modo de aparición de las cosas, la verdad del ser determinada históricamente. En el orden del Ge-stell sucede “el primer centelleo del Ereignis” pero como su otro, como su indecible diferencia. Vattimo parece por el contrario postular un punto de homologación donde ambos conceptos se indifierencian, un momento en el que Ge-stell y Ereignis alcanzan una conversión mutua. “la crisis del humanismo -dice-... se resuelve probablemente en una ‘cura de adelgazamiento del sujeto’ para hacerlo escuchar la exhortación de un ser que ya no se da en el tono perentorio del Grund o del pensamiento del pensamiento o del espíritu absoluto, sino que disuelve su presencia-ausencia en las redes de una sociedad transformada cada vez más en un sensible organismo de comunicación”. El mundo técnico, realizado como mundo de la hipercomunicación, equivaldría aquí a una superación de la técnica en sentido “fuerte”, en favor de su determinación como fábula bajo la

forma de la comunicación generalizada y la informática. El misterio de la palabra heideggeriana Ereignis se decodifica en este grado de realización del Ge-stell, libre ya de “entumecimientos metafísicos de pervivencias principales y restos de lo que podríamos llamar “lógica del fundamento”, según una interpretación que procura establecer la máxima distancia posible con una apropiación teológica del pensamiento de Heidegger. Ahora bien, ¿debemos pasar de largo, como ante un desvarío sin ningún rol, frente a la frase del viejo Heidegger según la cual “sólo un dios puede aún salvarnos, o debemos tomarla en serio? ¿Qué significa, en este caso, tomarla en serio? Si bien el itinerario filosófico de Heidegger testimonia contra la posibilidad de que pudiera tratarse de una apelación a la teología en sentido tradicional, parece asimismo improbable que toda la complejidad de su pensamiento tardío pueda ser disuelta en la utopía de una sociedad hiper-comunicacional. Resulta, más fecundo -y más verdadero- mantener al pensamiento heideggeriano indisponible para las corrientes que disputan por la “apología” o la “superación”. Tanto la restauración teológica de fundamentos para una articulación del ser en sentido fuerte, como una “ontología declinante” constituida socialmente en el modo de un conjunto de redes de información que se desvanecen conforme se despliegan, sin centro de sentido alguno donde remitir los juegos de su curso; tanto la reapropiación reactiva de principios, como la apuesta en favor de la disolución de las viejas estructuras en “tecnología de información” permanecen cerradas a la esencia del nihilismo, a su llamado, a su presencia a la vez inquietante y familiar. Si bien, heideggerianamente pensado, el nihilismo “no es una decadencia ni un negativum en ningún sentido de la palabra”, tal como podría ser definido según su comprensión vulgar, tampoco es posible determinarlo sin más como un positivum, como encrucijadas de “chances positivas”, ni

celebrarlo -conforme a la lectura de Vattimo- como el advenimiento histórico de un mundo finalmente débil. “El dolor que ante todo debemos experimentar -dice Heidegger en un texto por demás contundente- y cuyo desgarramiento es necesario soportar hasta el fin, es la comprensión y el conocimiento de que la ausencia de indigencia es la indigencia suprema y más oculta, que por más alejada que esté comienza a pesar sobre nosotros”. En todo caso, como equidistancia de cualquier intento de superación (que permanecerá siempre en las redes de la representación, en la metafísica, en la voluntad de poder) y de cualquier apología, Heidegger concentra su pensamiento en la necesidad de una profundización, lo orienta hacia la necesidad de precipitar el nihilismo (“cuyo desgarramiento es necesario soportar hasta el fin”) en lo más profundo de sí mismo. “El problema de la ‘salvación’ -dice Massimo Cacciari- no admite atajos ni puentes sobre el abismo. Heidegger traza el lugar en el que es posible situarlo. El diálogo con Jünger nos lo señala: ascéticamente lejano de cualquier descripción literaria del nihilismo, de toda superación ‘humana, demasiado humana’, así como de cualquier interpretación que lo haya domesticado a fuerza de ‘felices’ análisis interminables, pensamientos débiles y carnales perpetuos”.

La sociedad de la comunicación total no es sino el grado extremo de la indigencia que, débilmente carnavalizada, nada sabe de sí; clausura absoluta de la experiencia, condición estacionaria ya sin trascendencia, ni “tierra salvaje”, ni “parte maldita”. Es aquí donde el pensamiento de Heidegger mantiene su actualidad y su importancia, no en cuanto renovado ámbito de prescriptivas, ni nuevo conjunto de principios para el obrar, sino como co-respondencia con la constelación histórica (geschichtlich) de la presencia; no en cuanto intervención en el curso de los acontecimientos, sino como vigilia ante lo desconocido.



Guerra, técnica y modernidad. Sobre la muerte en la obra de Ernst Jünger

A través de una meditación sobre el progreso de la técnica en la Modernidad, veremos como Jünger une la muerte en la guerra con el borrado del sujeto también en los tiempos de paz. La mirada entomológica de Jünger, que ha sido siempre injustamente criticada, puede mostrar la amenaza de la técnica para la vida, al tratar de la muerte bélica, pero ella misma no está exenta de distorsiones.

VICENTE RAGA ROSALENY

Morir, fallecer, perecer, el cese de las constantes vitales, nada parece más obvio, universal e inevitable. Todo individuo, todo ser viviente, estaría condenado a morir y desaparecer. O, al menos, con esa confianza expresan su «saber» sobre la muerte disciplinas de reciente factura como la tanatoantropología.¹

Pero, ¿es suficiente con detenerse en este nivel de lo obvio, de lo que se supone que todos sabemos? En realidad, incluso tras esta «seguridad» se revela la incertidumbre, los límites (más bien limitaciones) de la razón aplicada a cuestiones relacionadas con la muerte. No es mi propósito, sin embargo, realizar una crítica radical de estas ciencias, desde una perspectiva cercana, por ejemplo, a la de la analítica existencial de la muerte heideggeriana. Antes bien, convendría con estas en la realidad de las culturas de la muerte, por lo tanto, en la plausibilidad de un nivel de análisis cultural, de una indagación antropológica en el no man's land.

Así pues, y teniendo en cuenta las señaladas limitaciones onto-fenomenológicas, mi ensayo, que trataría sobre la muerte en Ernst Jünger, y en un período concreto, el que gira en torno a la guerra del 14, pretende sortear los problemas a que puede abocar una lectura en exceso generalizadora y desatenta al contexto (histórico, cultural, literario y retórico).

De este modo, si bien mi lectura de los textos jungerianos, de aquellos que versan sobre

el morir, se encuadrará en un marco más general, el que ha de ver con la aceleración en los más diversos campos del proceso de modernización desde inicios del siglo XX, no ha de descuidar ni los factores específicamente germanos (sociopolíticos, culturales, etc) que perfilan este proceso, ni aquellos que han de ver con el campo bélico en que tales procesos también se dilucidaron.

La industrialización, urbanización y extensión colonizante de la tecnología en todos los niveles del mundo de la vida, serían algunas de las características del desarrollo de la modernización socio-cultural al que he ido apuntando. Proceso propio, claro es, no sólo del entorno germánico, antes bien característico de Occidente, como asimismo lo es, por ejemplo, el concomitante crecimiento de la burocratización, rasgo también asociado típicamente a la Modernidad y que tendría en el contexto académico-político germano, una clara formulación, como es la de la exposición ideal-típica de la burocracia a lo largo de la obra del sociólogo alemán Max Weber.

La reflexión weberiana que no se nutriría menos, pese a la cerrada atmósfera académica, de las circunstancias en las que se elaboró su pensamiento, de lo que lo haría Jünger para la composición de su obra, reflejaba en parte el progresivo, y temprano, aumento de la burocracia en el finisecular Imperio Austrohúngaro, y en las restantes zonas de habla germana. Se daba ya allí y entonces, pues, una creciente organización en todos los

ámbitos, progreso o proceso que los avances científico-técnicos no dejarían de subrayar: la lógica de la burocratización es la de la progresiva eficacia cuasi- maquina, con lo que se podía equiparar su creciente abstracción, o potenciarla, mediante el desarrollo y extensión de la técnica, que ha venido dándose como otro rasgo de la Modernidad postulada.

Asimismo, una serie de características técnicas, estratégicas o armamentísticas, también se habrían ido integrado en ese febril proceso de tecnificación. Lado éste que podría parecer el menos amable, y por donde conectaría la «experiencia» de la modernización weberiana con la de Jünger, y su posterior reflexión (como puede verse, superficialmente en las menciones del autor en su novela más celebre, *Tempestades de acero*, a la «batalla de papel», a la que debían enfrentarse los mandos intermedios en el frente, así como la cada vez más detallada planificación de las acciones bélicas, tal como principalmente se destaca en los últimos enfrentamientos, ya introducido, siquiera sea parcialmente, el rostro de la guerra técnica, o también, por lo que hace a la tecnificación/ maquinización, de los rasgos asociados a la batalla de material). Sin embargo, el «descubrimiento» jungueriano consistiría en desvelar la escasa amabilidad de la dimensión supuestamente civilizada del progreso.

El progreso de las ciencias dedicadas a velar por el desarrollo del bienestar del conjunto social y a tratar de que éste aumente, parecerían con el proceso de modernización, y ya en el momento previo al primer enfrentamiento mundial, alimentar el ideal utilitarista de la máxima felicidad para el mayor número y nada parecería más obvio que el contraste con la cara oscura precitada.

Y así, si atendemos a lo que sucedía en los territorios germanos, vemos que, con el cambio de siglo, a los grandes avances en la ciencia médica, se unieron los de la psicología y pedagogía, con tesis cercanas a las médicas y proyectos de diagnóstico científico de la personalidad para la eliminación y prevención de desajustes sociales y culturales. Y todo ello, pues, podría resumirse hablando de la apertura de un nuevo paradigma de higiene social.

La emergencia del nuevo discurso sociocientífico coincidió además con drásticos cambios en las condiciones de vida, sociales e individuales, como la reducción de la mortalidad y la elongación del ciclo vital. La muerte había dejado de ser un acontecimiento cotidiano y su retorno, convertida ahora en excepción que interrumpe la normalidad de la vida, chocaría con el ideal utópico de juventud, salud y vida sin límites forjado al calor del asua técnica, en el hogar de la Modernidad germana.

Pero si el avance científico-técnico no podía eliminar el sufrimiento, si el desarrollo técnico no podía convertir en definitivamente normal el estado de salud, si la vida individual iba degradándose poco a poco, aun podía trasladar el sueño de una vida eterna a un cuerpo mayor, que sí podría pre- tenderse eternamente joven y saludable; el «cuerpo» de la nación o *Volkskörper*.

Larga es la genealogía alemana que, junto, con otros factores, daría cuenta de los negros efectos del potencialmente inmortal cuerpo del Volk en la Alemania post-weimariana, pese a sus, en principio, efectos compensatorios aparentemente benéficos tout court, y por ello no voy siquiera a esbozar su recorrido. Sin embargo y en relación con la guerra moderna, cabe destacar algún aspecto de su participación en la constitución del Estado-nación moderno. La muerte del individuo en pro de la patria, los discursos en que la continuidad del gran cuerpo de la nación se sostiene sobre el sacrificio del soldado-ciudadano, se entrelazarían con la constitución de éste en tanto que dotado de derechos políticos, revelando al mismo tiempo esa hostilidad anunciada del progreso técnico-político y civilizatorio.

Funciona aquí un remedo del esquema teológico tradicional, donde la vida del individuo cobraría un sentido, a la luz de un destino más amplio, en el que el sufrimiento o la muerte no habrían sido producto del simple azar de un tiro ciego. Consolación asimismo ennegadora, pero efectiva, que daría cuenta de la efímera vida de los individuos, más en el campo de batalla, permitiendo su conversión en mera herramienta a disposición del Leviatán o munición de combate en las batallas de material o en la guerra técnica.

La burocratización de la muerte o, como diría Benjamín, la alianza entre civilización, racionalidad y barbarie, habría sido tema central de preocupación para un reducido abanico de pensadores de la época que nos ocupa. Esos pocos habrían avanzando u operado una prognosis sui generis del horror posible allí donde un orden totalmente tecno-administrado o burocratizado reducía al individuo a mero engranaje de la cadena, a mera función del entramado estatal.

Esos horrores entrevistados, «anunciados», transliterados del campo de batalla al texto, tienen, como destacará el concepto de movilización total jüngeriano, un denominador común. Y esto es algo que queda patente, por ejemplo, en textos como el de la alocución del arquitecto y ministro de defensa nazi Albert Speer ante el tribunal que le juzgaría en Nuremberg tras la II Guerra Mundial. La relación que allí Speer establece entre el poder despótico nazi y el enorme desarrollo de la técnica, como factor diferencial respecto a otras épocas, es la que en parte he tratado de ir apuntando. Era éste un poder técnicamente muy desarrollado, utilizable sin escrúpulos contra los más lejanos vivientes, y que habiendo extendido su lógica mecanizada al interior de la esfera laboral y vital tout court, no encontraba obstáculos para su despliegue, sino más bien, la mayor colaboración posible, brindada por el eficaz aparato burocrático y por el individuo dócilmente reducido a su función.

Esa es una de las consecuencias ético-políticas que podrían desprenderse del dominio de la técnica, y que sería posible unir a la reflexión sobre la cuestión de la muerte en Jünger. No en vano ligaba el hermano de nuestro autor, Friedrich George Jünger, guerra técnica y de material con el trabajo moderno en la industria, que en el contexto de la batalla moderna adquiere un cariz bélico, como la vida al completo. Vinculaba éste así la eliminación física en la batalla con el borrado del sujeto que deparan los procesos de modernización, a cuya lógica debía unirse la de la desaparición de la distinción entre frente y retaguardia, entre soldado y civil.

En ambos casos se manifestaría lo «monstruoso» que el mundo moderno ha

alumbrado y que conduce a la maquinización total, provocando la distancia entre acciones, siempre humanas, y efectos o resultados globales. Si la fragmentación que producen los procesos, industriales o bélicos, habría aumentado constantemente, no lo habrían hecho así nuestras capacidades para sentir, imaginar y reaccionar, para hacernos cargo. En suma, con el progreso de la técnica, de la racionalidad, con la promesa de una claridad ilustrada, se habría habilitado, más bien, el espacio en que se desarrollaría la totalización tecno-administrativa de los Estados, con sus oscuras consecuencias.

Ese mismo vínculo entre crítica de la técnica, sociedad civil y Estado, campo de batalla y de concentración, está presente no sólo, en cierta medida en Jünger, o en autores más o menos coetáneos, aunque en principio indiferentes a su ambigua condición política y social, al lugar de outsider guerrero que ocupaba, sino también en intelectuales que directamente se le enfrentaron o marcaron claras distancias con él, como Walter Benjamín. Éste, si bien deudor de ese mismo pesimismo tardorromántico en su meditación sobre la técnica, no dejó de señalar críticamente la lectura que de la guerra, en tanto que misticismo bélico, llevaba a cabo Jünger. Sin embargo, tanto en las referencias a la relación entre peligro y urbe, entre la fuerza elemental que late bajo ésta y el orden de las sociedades racional-burocráticas, como en la equiparación entre espacios habitados, de entrada hospitalarios, «civilizados», y espacios inhóspitos, mortales, bélicamente peligrosos, no dejaría de recordar aquello que he ido desgranando y que constituye el «aire pesado» en que se desarrolló la reflexión jüngeriana.

Coincidente con el análisis crítico benjaminiano resulta el que de la obra temprana de ese Jünger supuestamente pre-fascista realizó Wolfgang Kaempfer. El dibujo que Kaempfer ofrece del autor alemán como un romántico tardío, que reduciría y neutralizaría el horror bélico, la violencia política, el sinsentido de la muerte, mediante el recurso a su estetización (lo que parecería compadecerse bien con esa extraña obra «ensayística» de Jünger *La batalla* como experiencia interior), se complementaría

con la supuesta frialdad entomológica de la óptica jungeriana, explícitamente asumida por éste, añadiendo, por último, la zoologización del ser humano al resto de males que compondrían el lastre crítico de imputaciones realizadas a la obra del alemán.

Sí parece clara y justificada la atribución al pensador alemán de un análisis crítico de la voluntad de seguridad burguesa, en el marco de una lectura nietzscheana de la modernidad, que muchas veces se pasaría por alto, y su ligazón con la cuestión de la guerra, comprendida desde una perspectiva metafísica determinada. Sin embargo, y como ya puede deducirse de lo dicho, dista mucho esto, del supuesto ardor guerrero de un Jünger neoconservador, representante de un supuesto nuevo «fascismo» militarista. O al menos, puede decirse que si hay distorsiones, que se dan, estas no serían producto de un interés político, de una legitimación estatal, sino más bien intentos de lidiar con el sinsentido, prácticas de consolación, o efectos de una metafísica bien trabada.

A esta observación crítica podrían sumarse matizaciones diversas como, por ejemplo, la que debería hacerse a esa rápida asimilación, emprendida por diversos autores, del buen uso de la pluma de Jünger a una especie de encubrimiento estético del horror: nada impediría que la mirada entomológica, o el punto de vista del outsider pudieran ser tan reveladoras y atentas al sufrimiento o la muerte, e incluso más, que otras.

Y, del mismo modo, cabría cuestionar la valoración negativa o cómplice tanto de la distancia, como de la perspectiva entomológica. Por un lado, resulta concebible defender que el ojo frío y distante del narrador remeda la frialdad de la era técnica, presentándose afinado, pues, como se dice de la fotografía, para captar determinados rasgos objetivos de una época objetualizante. Por otro lado, la mirada entomológica, además de hacer visible lo pequeño, lo presente, pero oculto al ojo humano, lo que siempre está ahí, pero jamás se ve, otra vez estaría afinada con la nueva realidad, la realidad moderna tecno-industrial, burocratizada, bélica, donde el ser humano con facilidad se vería empujado a las categorías

zoológicas u objetualizantes, susceptibles de eliminación masiva, tortura, sacrificio (adquiriendo tal mirada, por lo tanto, una dimensión testimonial, crítica, relevante).

Habría, sin embargo, que plantear ciertas prevenciones, que afectan a la comprensión jungeriana de la guerra. Abogar por una comprensión «moderna» del autor alemán, por que la suya hubiera sido una perspectiva crítica respecto de la técnica, y su mirada una propiamente recta o no distorsionada respecto al tipo de experiencia del morir que la época de la guerra técnica depara, es quizá arriesgarse en exceso.

Mucho menos riesgo comporta, considerar un punto de vista que acepte tensiones irresueltas y ambigüedades, por lo que respecta a la actitud y reflexiones jungerianas ante la técnica, la guerra, la muerte y, en general ese concepto y término casi nunca empleado por él de «Modernidad».

Ambigüedad que empieza, por ejemplo, con sus opciones estilísticas, más cercanas a la tradición goetheana, a la novela de formación (que eso es, al menos parcialmente y con su estilo objetivo, *Tempestades de acero*), y al gusto por los «buenos viejos tiempos» (como en los episodios y menciones a los lansquenets), que a la experimentación formal y al desgarrado expresionista o al deseo de ser absolutamente moderno.

Sin embargo, por otra parte, sería cierto, al mismo tiempo, que en sus novelas épicas no habría ya dioses que contemplasen las batallas, ni «héroes» que las ganasen o perdiesen. Y así, en sus obras primeras asistimos al tránsito u oscilación del guerrero al soldado, del hombre que detrás de la máquina controla la técnica desatada, a aquel que, finalmente cae bajo su dominio. El nuevo individuo no tendría ya rostro o éste estaría serializado, disuelto en tanto que sujeto y convertido en un elemento material más, no sólo en el campo de batalla, pues no en vano la tecnificación de la guerra enlaza con la del trabajo.

Ese sería precisamente el nexo de unión con una de las imágenes más poderosas, y persistentes, que parece subyacer al pensamiento jungeriano. La dualidad entre un

fondo estable, inmutable, de quietud, positivamente valorado, y una superficie en constante mutación (entre la Figura, del trabajador, por ejemplo, y sus múltiples manifestaciones), móvil, acelerada y enigmática, que requiere de una cierta mirada para descubrir lo auténtico, lo real, estático e inmutable, que aguarda bajo su cifra.

En los frentes de la Guerra del 14 se borró pronto la ilusión primera con que se acudía al combate, los sueños de heroísmo resecados sobre el tedio de las trincheras y, más allá de esto, según la lectura jungeriana, lo que últimamente se habría borrado en ellos habría sido el individuo. Desaparición del sujeto y pérdida de las señas de identidad que no serían sino efecto de la guerra que la técnica declara al individuo, explicitada en este tipo de combates.

La paralela invasión de la técnica, en el ámbito laboral y en el bélico tal como aparece en la obra de Jünger, puede trazarse, precisamente ya de entrada, en el carácter de artefacto de paisaje bélico. El paisaje tecno-industrial del no man's land devendría metafórica fábrica moderna, principalmente en tanto que convierte en meras piezas a los soldados, que aseguran el funcionamiento del mecanismo siendo perfectamente sustituibles y eliminados con la misma facilidad con que se cambia una pieza de una máquina cuando deja de funcionar. Al «soldado desconocido» se le eliminaría de modo impersonal, con medios técnicos, fuego masivo, armamento de precisión, y el azar repartiría una muerte sin solemnidad, ni gloria alguna. En la guerra moderna, la Guerra Total se manifestaría pues la alianza completa entre progreso racional, técnica y guerra por lo que se refiere a la cuestión de la muerte que nos ocupa.

Poco que ver, pues, lo que se desprende de esta lectura de los textos de Jünger, con la habitual interpretación de su realismo heroico juvenil, como representante del pre-fascismo. Pero, de todos modos, se ha de insistir en la complejidad jungeriana, ya que la distinción entre autores que mostrarían la Guerra del 14 como una gesta heroica, con la exaltación militarista y la rémora heroica de rigor, y aquellos que, desde posiciones pacifistas y antimilitaristas, denunciarían su absurdo

carácter de matanza sin sentido, serviría bien para clasificaciones esquemáticas, pero no capta las complejas tensiones y ambigüedades de un autor como Jünger.

Éste, en muchos casos, por ejemplo, y en referencia a su actitud por lo que respecta a esa tecnificación (civil/bélica) característica de los procesos de modernización, parece simplemente constatar el hecho de la movilización total. En otros, sin embargo, y contrastando con la inicial actitud pasiva, establece una crítica, enuncia una amenaza o diagnóstico y prognosis, como al tratar la misma transformación creciente de los medios del combate y de la batalla, en virtud de su tecnificación.

“La lucidez que exhibe la meditatio mortis jungeriana, el pensamiento en torno al morir en la época de la técnica y, por lo tanto, en torno al vivir o su sucedánea supervivencia en un mundo automatizado.”

En esa vertiente crítica hace Jünger referencia, entre otras cosas, a la movilidad y capacidad de alcanzar cada vez mayores distancias de esos armamentos técnicamente desarrollados. Y a ello Jünger añade un comentario crítico, interpretable en clave militar, esto es, como derivable del añejo código de honor del guerrero, pero integrado en un contexto más amplio: en la época de los ejércitos de masas, de la guerra técnica, la destrucción a distancia redoblaría la crueldad con que es pensado y asesinado el enemigo.

En ninguna guerra anterior, según Jünger, el enemigo habría sido imaginado con la fría xenofobia con que lo habría sido en la Guerra del 14. Afirmación esta que a mi juicio, lejos de ser una mera impresión subjetiva, se enlazaría, aun cuando no se formule explícitamente, con la cuestión bien conocida y debatida, a lo largo de una prolongada cadena textual, de que la distancia excesiva provoca indiferencia. Discusión ésta relevante en la época del

asesinato masivo y a distancia, donde frente al combate cuerpo a cuerpo, que requiere de la superación de los recursos morales, se muestra un soldado inmunizado, neutralizados los tales recursos por mor de la dinámica de ese tipo de combate que habilita la técnica.

Aquí estaría el punto en que se reestablece la conexión con la crítica de la técnica jungeriana, dado por el paralelismo que puede establecerse entre este distanciamiento, propio del combate técnico, y el que en el espacio del trabajo y de la burocracia, se produce. También la tecnificación burocrática genera distancias, disminuye simpatías y facilita una reducción a meros números de las grandes cantidades de gente sometida a sus procesos.

En ambas vertientes de la vida tecnificada, se propiciaría asimismo, por la propia dinámica de la técnica, la disolución de la responsabilidad en el interior del laberinto burocrático, en las innumerables mediaciones que segmentan el proceso productivo, o la cadena de mando y las mediaciones tecnológicas que configurarían el moderno rostro de la guerra. En ese sentido serían posibles las mayores atrocidades, o la crueldad más negra, tal y como lo critica Jünger, dada la reducción bajo mínimos de los recursos morales, de las posibilidades de una cierta identificación o del simple recurso del viejo guerrero al honor y reconocimiento del adversario, ahora simple número, ni siquiera puntito en el espacio geométrico de las fotografías aéreas.

Ésta sería pues la lucidez que exhibe la *meditatio mortis* jungeriana, el pensamiento en torno al morir en la época de la técnica y, por lo tanto, en torno al vivir o su sucedánea supervivencia en un mundo automatizado. Pero esta lucidez y precisamente en su núcleo, el morir, está más plagada de tensiones, si cabe, que las ya explicitadas en mis análisis previos.

La muerte, he dicho, se lee como sinsentido, como algo absurdo, por las características propias de la guerra técnica. Pero en otros muchos momentos, en esos mismos escritos de Jünger y, de manera eminente, en sus ensayos postbélicos no es esto lo que ocurre. Antes bien, lo que sucede es que el

intento de aplicar un cauterio de sentido mediante sus escritos al absurdo de la muerte bélica, deviene en intento de consolación mediante el recurso a las legitimaciones, a la algodicea, a la trascendencia.

Frente a la proposición, mediante esa visión entomológica de la muerte, de una reformulación de la *ars moriendi* perdida en el mundo tecnificado, donde el temerario o corazón aventurero que pone en juego su vida, que se enfrenta a la posibilidad más radicalmente nuestra, la de la muerte, puede disfrutar plena y libremente de la vida, reflexiones posteriores que pretendían dotar de sentido y unidad, a lo que se vivió fragmentariamente y como mero absurdo, habrían sido intentos de afe-rrarse a un cierto orden superior donador de sentido y consolador de las pérdidas. Aunque, y de nuevo aquí se muestra su productiva tensión, sin que esta consolación tuviera, en su caso, el carácter de una estrategia de legitimación política

Dos son al menos, pero reducibles a una, las estrategias consoladoras que identifico en estos textos tempranos. Por un lado, y en relación con el estilo jungeriano, el recurso a la naturalización, a una metafórica que asimila los efectos de las armas en la batalla de material a las fuerzas de la naturaleza. Por el otro la referencia a la cadena de la vida, al indisoluble lazo entre vivos y muertos, que permitiría confiar en una renovación y un fruto abundante de vivientes que curará la herida que habría producido la pérdida de tantos otros.

A ambas estrategias subyacería la confianza jungeriana en una supuesta legalidad secreta que tanto ahorraría el sufrimiento, que la era de la seguridad intenta eliminar o mantener en sus bordes, más allá de lo racional, prestándose tal legalidad a cobrar sus ineludibles intereses de dolor; como garantizaría una segura paz mundial futura, sacrificial y, asimismo, segura como toda promesa de *bonheur*.

Así, de una parte, mediante la naturalización se repropondría una lectura positiva del sinsentido: si son las fuerzas de la ciega e ineludible naturaleza las que, como el *fatum*, excediendo al ser humano, le destinan la muerte o la vida, la conciencia de esta necesidad

daría al menos la consolación de lo inevitable e invitaría a plegarse a ello al minúsculo elemento de la gran Naturaleza que es el individuo. De otra parte, saberse parte de la gran cadena del ser, y elemento propiciador de nuevas vidas, esperar en un restablecimiento futuro, igualmente «indudable», de la abundancia vital debería consolar por la pérdida de la individualidad, en pro de ese colectivo bien futuro.

Mediante la algodicea se pretendería reunir todo el capital mundial del dolor e invertirlo en un esperado nuevo orden mundial pacífico, que el soldado-trabajador contribuiría a cimentar mediante sacrificios sangrientos. Pero la algodicea, si bien trata, como se ve, de dar sentido al sufrimiento y taponar las heridas que su ausencia provoca, no habría logrado, al menos en Jünger, llevar a cabo por completo su tarea de ocultamiento y distorsión, y cada cierto tiempo, la sombra del dolor y de la muerte cubriría con su triste manto el falaz intento de la mentalidad expiatoria.

Expone Frank Kermode en un interesante ensayo la importancia de un final en la novela, vinculándolo al género apocalíptico, tan relevante a lo largo de la Edad Media, así como, en última instancia, su papel por referencia a ciertas necesidades culturales e incluso biológicas ineludibles. La necesidad de hallar sentido a nuestras vidas modelada sobre las narraciones cuyos finales ficticios, cuyo carácter de ficción conocemos, nos impulsarían a buscar y elaborar esquemas, los de la trama novelística, sobre los que trazar o dotar de sentido a nuestras propias vidas, mediante la coordinación del in media res en que nos desenvolvemos, con el inicio olvidado y el final imposible (hitos ambos a los que no podemos asistir, pero que nos configurarían radicalmente).

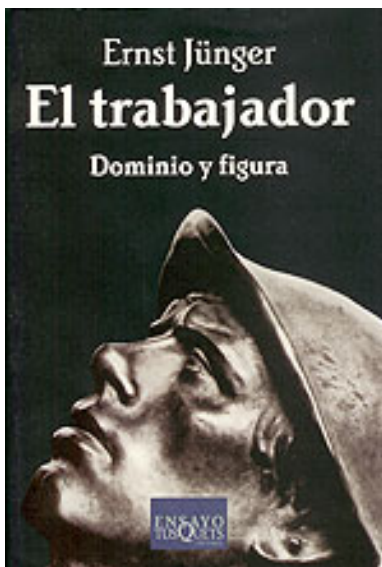
Vida y novela, sin embargo, no son lo mismo para Kermode (ni, añadiría yo, para Jünger), e identificarlos propicia la inmersión en la mitología, tal como la interpreta el crítico literario, esto es en la asunción inmediata de las narraciones con sentido pleno como trasunto

de la vida. Negar cualquier contacto o cercanía, por otro lado, supone privarse de las capacidades reveladoras del relato para la vida, especialmente por lo que respecta a las potencialidades de un final, mecanismo literario mediante el que se transmuta el tiempo de la novela.

La mera sucesión cronológica de momentos iguales se sustituiría o convertiría en encadena miento de momentos relevantes, plenamente significativos, kairós, por mor de la institución de un final donador de estructura y sentido, sin dejar de ser consciente de la distancia que media entre ese final que armoniza el medio con principios y finales, y nuestras propias vidas, disonantes respecto de ese orden. De modo semejante, la escritura jüngeriana oscilaría entre la mitología laica de un sentido pleno y sin fisuras, y la *ars moriendi* literaria, que mediante la revelación de la posibilidad más radical de nuestras existencias, la muerte, y la carencia de fundamentos en que se asienta la vida, entrelazaría trama novelística, donadora de estructura y relevancia significativa a los instantes que componen la vida, y conciencia de la distancia y el sinsentido amenazante de esa muerte técnica que la Modernidad nos depara.

En el peligro esta lo que nos salva, como decía el poeta, y en Jünger se abre el tenso espacio, hasta esta época quizá invisible, en que la salvación se jugaría entre el campo de la trascendencia sin dios de la algodicea, y la rescendencia humana, que aboga por la asunción del dolor y la muerte (absurda, como evidencia y dispone la técnica) sin ambages. Este es el legado que, por lo que respecta a la mirada en torno a la muerte, hemos heredado de Jünger; no en vano como decía al final del último escrito incluido en la edición castellana de *Tempestades de acero*, su afición eran los telescopios y los microscopios, capaces de hacer ver lo más grande y lo más pequeño, y en el campo de la literatura, su modelo a emular, los escritores capaces de traer a la visión lo que antaño fuera invisible.

© Daimon. Revista de Filosofía, nº 40, 2007



Contraposición entre imagen y naturaleza a través del mundo del Trabajador y el mundo del Burgués en Ernst Jünger

Norton Cru, excombatiente de la Primera Guerra Mundial, a la hora de referirse a esta última tal y como es mostrada por «la historia militar, las novelas y el periodismo según los discursos oficiales y patrióticos» (Jünger: 2005), mencionará el empleo falso, intencionado e interesado, que del lenguaje realizaron dichos medios en aquello que consistía en una guerra «atlética, deportiva y heroica según unos, u odioso asesinato, matanza recíproca cometida por civilizados embrutecimientos por el alcohol o el éter, borrachos de carnicería y embadurnados de sangre, según los otros» (Jünger: 2005).

GUILLERMO AGUIRRE

Lo cierto es que, de acuerdo con Jünger, tras la Gran Guerra un mundo anquilosado en la seguridad, una organización social propiamente burguesa, había llegado a su fin, sucediéndole ahora una civilización dada a recuperar sus pulsiones primarias, entregada al goce de la naturaleza, por una parte, y por la otra al desarrollo de una técnica que avanzaba con resuelta determinación, sin consideración alguna frente a aquellos rasgos de humanidad que paralelamente trataban de imponer sus ya escasos derechos en la vida del individuo.

Al término de la Primera Guerra Mundial, la relación del hombre con su mundo, dada la confusión provocada como consecuencia del término de un ciclo y el inicio del siguiente, requería ante todo de nuevos medios de representación, demandaba la sustitución de un lenguaje sofisticado y rico en argucias por otro llamado a mostrar una visión alejada de los acontecimientos, aséptica, desvinculada del individuo y, en mayor medida, instantánea. Jünger se referirá a este movimiento de traslación como un desvío hacia el «ámbito del informe objetivo de sucesos» (Jünger: 2005). El artista, integrado ahora en la vida activa, se adentraba en el mundo de los acontecimientos ofreciendo una mirada personal al margen de aquella otra unidireccional y masificada, toda vez que cuanto va aconteciendo en torno suyo obedece a la perspectiva ofrecida desde una

cosmovisión tecnificada en sumo grado. Por todo ello, ante una progresiva imposición del proceso de deshumanización, dadas las pocas armas con que el ser humano podía enfrentarse al elemento fáustico, sólo un adecuado incremento de fuerzas primarias posibilitaría la lograda resolución de esta colisión de órdenes reguladores del espíritu humano.

Esta doble tendencia quedaría reflejada a través del conjunto de unas artes que suministrarían una ingente cantidad de imágenes y mensajes de extremo calado entre la población, adoptando un rol decididamente implicado, ya a favor, ya manifiestamente en contra, de cuanto constituirá el desarrollo del mundo moderno. Frente a una tendencia precedente de adormecimiento general, de peligrosa despreocupación por parte del fenómeno estético respecto del entramado social, el artista nuevamente comenzaba a caminar codo con codo con la realidad, junto al soldado que marchaba al frente, participando, en definitiva, con su deserción del panteón de las divinidades, de una vida bulliciosa que daba rienda suelta a unos desatados instintos primarios, a un afán de emoción y, lo que es más importante, a la necesidad de sentirse partícipe e incluso poseedor del control de los fenómenos sociales.

Por todo ello, a la sensación de decaimiento con que había comenzado el siglo, le sucedería una nueva conciencia de nacimiento propiciada por el desarrollo de la técnica. En consecuencia, como ya hemos mencionado, ese deseo de novedad, esa misma tecnificación, se llevaría por delante una larga serie de valores largamente cultivados a lo largo de los siglos, valores que, en último extremo, constituían el único elemento de canalización de un afán devorador a cuyo ansia el individuo se comenzaba a ver sometido dado que pasaba de creer dominar los hechos, a convertirse en participante sumiso, en autómatas de cuanto superaba su exclusivo dominio individual. El devenir histórico arrollaba así toda concepción clásica de la vida, toda vez que la criatura comenzaba a superar tanto en potencial como en intenciones los deseos de quienes la engendraron. Walter Benjamin, en este sentido, mencionará que la técnica reproductiva desvincula lo reproducido del ámbito de la tradición. Al multiplicar las reproducciones pone su presencia masiva en el lugar de una presencia irrepetible (Benjamin: 1989).

La devoradora relación de factores propia del conflicto bélico, adoptada ahora como sistema usual de vida, como urgencia por extraer el mayor potencial de toda fuente generatriz, incorporaba —o trataba al menos de lograrlo— al artista, al modelo de hombre considerado como iconoclasta ante los intereses venideros, como integrante de sus propias filas, pasando el poeta o el pensador, el custodio del espíritu, a ser una pieza más de la amplia cadena de montaje, a ser, también él, un trabajador.

Desde luego, las terribles y devastadoras fuerzas liberadas tras la Primera Guerra Mundial se perpetuaron sin problema logrando asegurar su ancla en un terreno propio una vez que el equilibrio entre elementos regresivos y progresivos quedaba resuelto a favor de estos últimos —en lo referente a la autonomía del elemento técnico— posibilitando así la comprensión de la vida a modo de inmenso núcleo de comercio. La tecnificación masiva, asociada simbólicamente a la muerte del individuo, se desplazaría de inmediato con toda naturalidad hacia terrenos apenas hollados o, al

menos, nunca antes dominados de tal modo por el reino de la cantidad. Terrenos, en lo concerniente al arte, que pasaban de comprenderse como templo o alejamiento incluso del mundo, a entenderse como un medio excelente de propaganda, de alcance inmediato y capaz de envolver en una retórica elocuente la voluntad de las masas.

“Tras la Gran Guerra un mundo anquilosado en la seguridad, una organización social propiamente burguesa, había llegado a su fin, sucediéndole ahora una civilización dada a recuperar sus pulsiones primarias, entregada al goce de la naturaleza, por una parte, y por la otra al desarrollo de una técnica que avanzaba con resuelta determinación”

Cuando Ernst Jünger, en su ensayo Sobre el dolor, indica que «la cantidad de asentimiento, de «público», está convirtiéndose en el factor decisivo de la política», de una organización sustentada por «unas masas de conformación cada vez más uniforme» (Jünger: 1995), está afirmando de modo paralelo una parálisis, un distanciamiento de la vida respecto de las determinaciones tomadas por los individuos, comprendiendo la vida no como una serie de hechos o incluso de relaciones de hechos, sino como el espíritu que concede sentido, densidad, a dichos hechos. Así, se podría hablar de una preparación del conflicto bélico desde un enfoque artístico, posibilidad que Jünger capta de nuevo de manera diáfana cuando sugiere la siguiente idea grotesca: que un importantísimo jefe de publicidad hubiera de preparar la propaganda para una guerra moderna y que para desencadenar la primera oleada de excitación tuviese a su disposición dos medios, a saber: el asesinato de Sarajevo y la violación de la neutralidad belga (Jünger: 1995).

Evidentemente, esta hipótesis no deja de ser un juego, una fábula, pero precisamente por su cualidad especulativa resulta simbólica, que es al fin y al cabo lo que nos interesa y cuanto

cobra valor real en un ámbito en principio estético.

Al realizar este comentario el escritor alemán aludirá, de manera casi explícita, al peligro de que arte y vida invadan sus diferentes canales de expresión. Ambos, desde luego, han de permanecer unidos, pero en un plano simbólico, no directo, en la medida en que dada la naturaleza del uno y la de la otra —del arte y de la política—, el primero resultará bastante susceptible de dejarse apropiar por manos interesadas, mientras que la segunda va a participar de unas obvias necesidades de controlar, de dominar cuanto atrae el imaginario de las masas. Una vez que acaece esta apropiación, el estado pasará a proyectarse por medio de una agresiva campaña de propaganda, mientras que la realización artística va a devenir en medio publicitario, elemento ideal de representación masiva y unitaria de aquello que, utilizando la terminología de Jünger, se puede considerar el «Espíritu del tiempo». En este aspecto se aprecia perfectamente el progresivo avance de los estados desde un plano ideológico a otro mercantil y servil; el traslado de la Europa de los Imperios a la de los comercios, pasando por el estrato intermedio representado por el estado tecnificado, totalitario, convertido en mecanismo reproductor, leviatán cuya asimilación a lo hasta aquí mencionado haría del dirigente el artista y del pueblo el material utilizado, el barro a ser torneado.

Resulta evidente que no es tanto la imagen, sea de la naturaleza que sea, como el uso que se hace de la misma, cuanto confiere el grado de relevancia de su poder. El sistema propagandístico, brutal, demoledor, no tanto por la cantidad, superada con creces hoy en día, como por el impacto que en su momento pudo causar el violento salto desde un orden jerárquico consolidado en función de unos valores en declive, hacia una sociedad de masas, hacia una nueva organización de la realidad altamente tecnificada, resultó el medio ideal de alejamiento del individuo respecto de esa misma realidad. A partir de entonces, la idea de una experiencia comenzaba a sustituir a la experiencia en sí, toda vez que cuanto consolidaba aquélla, el valor interno de ese

hecho, no nacía arraigado al interior del individuo, sino que se presentaba como caído del cielo, dejando el individuo de actuar por convicción personal para pasar a defender unos valores ajenos a todo instinto elemental.

La guerra de material, por otra parte, sintomático traslado desde lo cualitativo hacia lo cuantitativo, se extendería, de nuevo simbólicamente, a todos los ámbitos de la sociedad, sustituyéndose la elaboración, el desarrollo artesanal de las satisfacciones básicas del individuo, por una masificación desbordante y saturnina; sustituyéndose el arte por la mecanización del mismo; el espíritu puro, el desinterés propio de la actividad creativa, por una publicidad ávida de cifras. De este modo, el pueblo, comprendido como elemento trabajador en un estado de movilización total, vio con buenos ojos el resultado de la obra que había de realizar; no ya una catedral, por ejemplo, como ocurriese en el medievo, sino una inmensa maquinaria demoníaca, participando como abeja obrera en la construcción de su jaula de esperanzas pero desconociendo, para su perdición, la génesis y el fin de la elaboración de la misma.

La propaganda, de acuerdo con lo visto, accederá hasta el individuo a modo de elemento usurpador de realidad, de herramienta incitadora al deseo o al rechazo, pero también y de manera especial a modo de elemento despreocupadamente condicionante del juicio que finalmente uno acabará por hacerse del conjunto de los acontecimientos. En este aspecto esa misma propaganda no deja de ser un elemento simbólico, un medio de relación entre diferentes factores, en este caso entre dirigentes y masas —nos acercamos ya a la Europa del segundo tercio de siglo—, que nos permitirá observar de manera incluso demasiado lógica la cadena que lleva de la Europa de los Imperios a la Europa moderna, pasando por la Europa del tirano y del trabajador. Por todo ello nos aventuramos a decir que, desde cuanto comprendemos, resulta obvio el trasvase y el medio por el que se produjo este cambio, no así, evidentemente, el modo, una vez que resultó necesario un elemento intermediario, un catalizador —representado por un tirano dibujado con tintes

fáusticos— entre el Imperio o el Emperador — representante de una altura sobrehumana—, y aquel colectivo provisto, tras el efecto liberador que supuso la Gran Guerra, de todos sus elementos primarios bullentes y descontrolados. El rol que cada uno de los elementos desempeñó en este esquema, continuando con el símil mencionado líneas atrás, resultaría asimilable al representado por el zángano, por las obreras y por una reina-estado cuyo trono sería trágicamente usurpado. La función que le deparaba la historia a este elemento intermediario era, a ojos del pueblo, la de víctima propiciatoria, función representada en todas las sociedades y religiones de la historia por el papel del sacrificado, consideración potenciada una vez que, como sabemos, jamás se contó con una sociedad tan tristemente mecanizada y alejada de su más consustancial y natural elemento, la realidad.

“El artista nuevamente comenzaba a caminar codo con codo con la realidad, junto al soldado que marchaba al frente, participando, en definitiva, con su desertión del panteón de las divinidades”

En efecto, el mecanismo propagandístico había logrado que el pueblo, artesano infatigable del estado total, viviese encerrado en su propia obra, en su mundo recreado pero irreal, en la burbuja de cristal en la que, en definitiva, vivía el artista inocentemente antes de la Gran Guerra. Cuanto le deparaba a Europa tras el conflicto de inicios de siglo no era la Segunda Guerra Mundial. La obstrucción que suponía el Antiguo Régimen había caído por su propio peso, sin duda. El nuevo estado necesitaba, ya lo indicamos, de un mediador entre la vieja Europa y lo que vendría a ser la nueva organización continental, de otro modo se correría el peligro de entrar en una serie de revoluciones permanentes entre el joven pueblo y los elementos aún vivos de la antigua organización Europea. Sin embargo, el fracaso de la Sociedad de Naciones y el horror de los totalitarismos condujeron sin remisión alguna

hacia la masacre y el error de la Segunda Guerra Mundial. Veremos, a continuación, guiados por Jünger, el papel que la propaganda y su efecto de distanciamiento poseyó en el desarrollo de los hechos.

Jünger va a hablar de una segunda conciencia a la hora de hacer referencia a los métodos contemporáneos de control, entre ellos la fotografía, especie de mal de ojo una vez que ejerce un consabido afán de posesión correspondiente con su efecto paralizante, con la presentación de unos hechos de modo perfectamente definidos, exactos, desprovando al objeto del efecto de reverberación, de la radiación constitutiva de todo ser y fenómeno; en definitiva, de toda potencia espiritual. La citada parálisis conllevará, desde luego, una detención del razonamiento en la medida en que nos obliga a ver sólo realidad, sólo luz, privada de matices y sombras, donde debería observarse un elemento vivo poseedor de toda su fuerza primaria y, por lo tanto, proclive a desdibujar, a confundir los márgenes que separan el horror de la belleza. Únicamente con el tiempo, cuando la fotografía se fuese despojando más y más de su forma hierática, cuando cobrase plasticidad al permitir la entrada de elementos proclives al juego, al efecto artístico —en definitiva, sólo cuando comenzase a ser estética y con ello potencialmente ética—, se vería dotada de cualidades puramente creativas, liberadoras, posibilitando así el juicio crítico de quien la contemplaba en detrimento del hasta entonces imperante sentido interesado y unidireccional, cosificador. En un estudio sobre el pensamiento de Jünger, el filósofo Franco Volpi indicará que la determinación del carácter valorativamente neutro de las ciencias humanas y sociales —una posición íntimamente ligada al reconocimiento de su cientificidad— desvincula este saber de cualquier función orientadora y la desliga de los valores que, —conforme a otra concepción típicamente moderna— debe guiar la acción, la vida y la convivencia humana. El desarrollo de una cientificidad estricta entendida como neutralidad ante los valores trae consigo que la razón tradicional quede privada de su sustancia y resulte reducida a pura razón instrumental. Con la imposibilidad de lograr una orientación de la acción que sea

racional y global, el ideal de la ciencia así construido pierde relevancia para la vida, pierde su significación vital (Volpi: 1996).

En lo que a nosotros nos ocupa, dilucidamos aquí perfectamente una doble polaridad que observamos repetidamente en la obra de Jünger y encuentra su proyección tanto en el problema de la técnica como en los medios de propaganda modernos, un problema que concierne al constante pulso entre arte entendido como «impulso de juego», a la manera de Schiller, y una técnica comprendida como elemento reificador, usurpador del espíritu que pone al individuo en movimiento.

De acuerdo con esta última idea, la fotografía de propaganda no dejará de ser una variante más del infinito número de modos por los que el mundo fenoménico se nos presenta encorsetado bajo una naturaleza muerta, forma carente de efervescencia vital, desproveyéndonos a su vez de la posibilidad de entrar en diálogo con él, en definitiva, de realizarnos. Los medios por los que los enfrentamientos bélicos y, fuera de ellos, los discursos políticos, se presentaron ante la población hace ya un siglo, se vieron potenciados por un mayor abuso de elementos tecnificados y, consecuentemente, falseados. Por ello, no resulta justo hacer alusión exclusivamente a la fotografía como instrumento manipulador, sino que todo modelo de expresión, una vez despojado de su singularidad tornándose por tanto en propaganda, en artificio de masas, agotará su contenido al quedar enmarcado en unos límites restrictivos, opresivos, donde no hay cabida para el vuelo libre de la imaginación y sí, en cambio, para un discurso presentado ante el individuo como proyección abominable de un determinado órgano de poder. Resulta instructivo observar cómo, ya en época pretotalitaria, no sería el pueblo quien expresase su voz, su voz viva, a través de un líder determinado, sino que sería este último, identificando en extremo el término «autor» con el designado por la función de su cargo, «autoridad», quien realizaría sus deseos a través del material con el que contaba, el pueblo. La equiparación establecida aquí entre pueblo y material, claro está, obedece a la pérdida de

cualidades expresivas que en estas condiciones el pueblo sufre, quedando reducido a elemento pasivo proclive a tomar por suyo cuanto le viene dado desde el exterior, desde la voz y el deseo del tirano.

La voracidad propia del desarrollo moderno, cuya encarnación más exacerbada en torno al periodo de entreguerras quedaría representada por el estado, resultaba absolutamente enemiga del desarrollo interno propuesto por Ernst Jünger y, desde luego, más si cabe, de la necesidad de expresión propia del escritor, cuya incontinenencia, dado el componente de desafío y veracidad con que se manifestaría a lo largo de su vida, así como el peligroso marco en que hubo de desarrollarse, resultó más que incómoda para el Estado mayor alemán ya con anterioridad así como durante el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial. Cuanto encontramos en Jünger es un amor incondicionado por toda expresión viva, aun cuando ésta resulte peligrosa e incluso destructora. En cambio, no dudará en tomar por sus mayores enemigos todos aquellos aspectos de la naturaleza capaces de separarle de la libre creación. En este aspecto Jünger se mostrará más coherente incluso que Goethe, personalidad afín al novelista tal y como observa Manfred Osten cuando hace referencia a una «contemporaneidad extemporánea» (Osten: 1996) que reúne a ambas figuras más allá del tiempo. La creencia en un destino individual, la participación de un fatalismo homérico, ayudará a Jünger a enfrentarse con ánimos elevados a la adversidad, acudiendo como voluntario a la Primera Guerra Mundial al poco de cumplir la mayoría de edad y participando en la Segunda como capitán de un regimiento pese a su rechazo hacia el ansia aniquiladora que animaba a los dirigentes del Partido, pudiendo constatar, tal y como Goethe ya advirtiese, cómo los poderosos juegan con los débiles y, a su vez, los dioses hacen lo propio con los poderosos.

«El Espíritu del los tiempos» seguía ya en el segundo tercio de siglo una dirección que en nada compartiría Ernst Jünger, abismándose hacia un proceso de deshumanización completo en aras de un dominio técnico usurpador y enfermizo. Se llegaba así al punto

en que «el hombre ha desarrollado fuerzas que ya no puede controlar» (Molinuevo: 1994), el aprendiz de brujo. El descanso que uno halla mientras lee sus diarios de la Segunda Guerra Mundial, es el mismo que el buscado por el anacoreta alejado del mundo, aquel que –según refiere nuevamente Molinuevo– quedaría representado por la figura del emboscado en la obra del autor. Este emboscado será precisamente quien vive «en un tiempo distinto de los demás», en una «ambigua actualidad intemporal, propia de las existencias transitorias que sacan fuerzas de la amenaza» (Molinuevo: 1994). Dominio, técnica o persuasión, conformarán elementos de intromisión para el recogimiento interno, casi contemplativo, que el escritor perpetuará incluso en el campo de batalla.

Que Jünger mantenga con la política una relación de distancia es algo que no ha de sorprendernos –menciona Luis Fraga–. La distancia (que es cosa distinta al desinterés) forma parte de su estilo, de su personal modo de ver o aprehender la realidad. Jünger, a través de la distancia, ve. Se trata, ante todo, de un autor visual que nos habla en imágenes, figuras, formas (Fraga: 2006).

Por ello mismo, enfrentándose a su desinterés, su repulsa incluso hacia la fotografía, se dedicó en torno a los años treinta a la confección de una serie de fotolibros con el propósito de apuntalar las imágenes con su propio pensamiento, de avivar con su expresión una serie de fotografías que, enfrentadas unas con otras, delataban el carácter engañoso de un discurso histórico-político frente a la vivencia individual de los hechos, frente a la experiencia vivida, padecida más bien, por quienes hubieron de comprender de primera mano que nada se identificaba la realidad conocida, dada de modo objetivo y alejado –cómodo, en definitiva– desde los mecanismos de poder, con aquellas vivencias inhumanas desprovistas del parapeto de seguridad con que le llegan al público, al burgués.

De acuerdo con Jünger, los tiempos iban conduciendo irreparablemente hacia un estado donde, por una parte, se encontraba el burgués, masiva encarnación de la abeja zángana aludida anteriormente y, por otra parte, se hallaba el

trabajador, entendido éste como individuo sacrificador de sus fuerzas, alejado de un estado óptimo de cosas, de una realidad favorable pero, sin embargo, capaz aún de sentir el torrente vital dentro de sí, de mantener animada la llama de lo propiamente humano; un individuo, en definitiva, entregado al sufrimiento una vez que la sociedad tecnificada ponía todo su armamento al servicio del bienestar de aquel burgués alejado por completo de la fuente de la vida, de toda alteración capaz de romper la sucesión monocorde de su existencia. El trabajador se presentaba para Ernst Jünger como aquel que, pese a las opresiones, permanecía con plenas aptitudes para disfrutar, acceder y embriagarse de los placeres ofrecidos por la naturaleza. El escritor, en su ensayo titulado precisamente *El trabajador*, reafirmará el valor de este hombre al considerar que en la cercanía de la Muerte, de la Sangre y de la Tierra asume el espíritu unos rasgos más duros y se tiñe de unos colores más intensos. La existencia se halla expuesta a mayores amenazas en todos sus estratos, hasta llegar a aquel género de hombre, casi caído ya en el olvido, frente al cual fracasan todas las regularidades económicas y que coloca a la vida ante la alternativa de perecer o de conquistar. Una actitud que quiera estar a la altura de estas decisiones tendrá que alcanzar, dentro de unas destrucciones cuyas dimensiones no son visibles todavía en su integridad, ese punto desde el cual resulta posible tener una sensación de libertad. (Jünger: 1990).

De acuerdo con lo leído, no cabe comprender la figura del trabajador únicamente como el explotado sino como quien se mantiene cercano, ligado aún, al ombligo de la vida. Su rasgo esencial no será, por lo tanto, el que deba realizar una acción no deseada por él mismo, pues esto último lo determina en primer lugar un condicionamiento al que inevitablemente quedará expuesto, sino una particularidad que reside en el mantener su torrente vital aún vivo y despierto. Por este motivo, frente al encorsetamiento que supone y conlleva toda imagen definida, manejada mediante una violencia contraria a su esencia, el trabajador poseerá la cualidad de mantener inalterable su espíritu frente a todo tipo de bárbara imposición, convirtiéndose en

consecuencia en elemento de riesgo para el poder. Este riesgo será asumido –en no pocas ocasiones aun a su pesar– a costa de dañar su vida, afanándose y viéndose obligado a adquirir experiencias primarias en detrimento de cuanto viene envuelto en bellos ropajes, becerro de oro que jamás podrá conquistar. Cuanto se presente ante el trabajador será un mundo más real si cabe pero mucho menos bello que aquel otro que recibe benévola-mente el ciudadano cómodo, un ciudadano que no sospecha qué hay de engañoso en su incierta realidad. Para él, para este ciudadano modelo, estandarizado, se ofrecerán en sacrificio las guerras, pudiendo así nutrir sus apetitos de emociones siempre desde una prudente distancia. A él se sacrifican vidas, vidas plenamente experimentadas como existencia. Esta secuencia de pérdida de plenitud vital arrastra de lejos y coincidirá quizás con aquella progresión expuesta por Hesíodo a la hora de aludir a las cinco edades del ser humano, desarrollo en constante decadencia. En cualquier caso, ya en su momento Talleyrand afirmó que únicamente sabían lo que era vivir todos aquellos que habían nacido antes de 1789, antes de una Revolución que permitió, por una parte, la liberación del pueblo y, a la larga, el endiosamiento del burgués, el apogeo con ello de su nihilismo consustancial como señor absoluto de nuestro mundo.

De todo lo expuesto y su implicación directa con el tema que nos concierne, queda

un rechazo total hacia una imagen llegada hasta nosotros con ropajes de muerte, un alejamiento entre la realidad y el ser humano como consecuencia de la interposición de signos falsos, interesados, entregados al individuo como modelos desprovistos de dolor y de belleza, alegorías de un tipo de mentalidad afanada en la búsqueda de seguridades, ciega ante la otra cara de la naturaleza, aquella que requiere de víctimas con las que mantener el bienestar de quien puede pagárselo e incluso elevar aún más dicha bonhomía, pues el deseo no se conforma con cuanto ya posee, queriendo siempre más.

Frente a este rostro falso de la historia, aguarda la realidad, rica en símbolos y en verdades. Fácil resulta hoy realizar una lectura alegórica de las imágenes propagandísticas con que se vio abrumada Europa durante la primera mitad del siglo dejado atrás y ver a través de ellas una segunda realidad no tanto representativa sino simbólica. Fácil resulta observar en el rostro amable del tirano el gesto sonriente de la muerte, pues la distancia nos aporta claridad, sin embargo pocos supieron leer en el momento, tal y como hiciese Jünger, la falacia que se escondía detrás de toda palabra, de toda imagen que mostrando tan sólo belleza escondía unos fines macabros y enteramente funestos.

© El Futuro del Pasado, nº 4, 2013, pp. 481-491



El caso Jünger

El caso Jünger es interesante porque presenta una mitología moderna muy curiosa. Si entendemos el mito como un modelo ejemplar, entonces Ernest Jünger lo fue para muchas generaciones y desde un espectro político-ideológico extraordinariamente amplio. No sólo para los extremos (que para algunos se tocan) sino también para el centro. El neofascismo se entusiasmó con Jünger (como podemos comprobar en muchas de sus publicaciones, como "Punto y coma") pero también lo hizo un sector de intelectuales heterodoxos procedentes de la izquierda radical (como podemos también comprobar en antiguos números de revistas ya desaparecidas como "Archipiélago" o "Ajoblanco"). Lo sorprende es que también estadistas de la socialdemocracia como Mitterand o Felipe González visitaron a Jünger en su mansión de la Selva Negra con la única intención de conocerle y conversar con él.

¿Por qué diablos nos sedujo Jünger?

En primer lugar por su legendaria y romántica figura de superviviente, de hombre que había recorrido un siglo después de mil batallas. Su talante aventurero, que le hace escaparse de casa y enrolarse en la Legión Extranjera en sus años juveniles, que describirá en su novela Juegos africanos. Su participación en la Primera Guerra Mundial, donde escribió desde las trincheras sus impresionantes Tempestades de acero. Experiencia que le supuso varias balas en su propio cuerpo, llegándole a condicionar al borde de la muerte. Sus experimentación con drogas alucinógenas, buscando ampliar las puertas de la percepción, que le llevó tanto a un escrito teórico (Acercamientos) como a un relato breve pero denso (Visita a Godenhom) Sus incansables viajes en la vejez, movido por su curiosidad insaciable.

Pero también su carácter indomable, que le hacía ser respetado por Brech y por Hitler, que paraban a "las huestes comunistas y nazis lo querían colgar". Un hombre inquieto, entusiasta, lleno de energía pero capaz de mantener su serenidad en las situaciones más difíciles. Una especie de samurai europeo, un ronin sin señor al que someterse. Un emboscado, como se definía, que resistía la uniformidad del mundo burgués, de la lógica de la mercantilización. Todo esto formó parte de un imaginario juvenil muy variopinto que merece ser analizado hoy con un ojo crítico y desde un posición ética y política de izquierdas, ya que muchos de los que nos consideramos de esta tradición caímos en este espejismo.

¿Quién fue realmente Jünger? No cabe duda que Jünger formó parte en su juventud de la revolución conservadora alemana, aristocrática, nacionalista y guerrera. Que no fue un oportunista y que se mantuvo al margen del nazismo, con todos los peligros que comportaba, aunque manteniendo una posición política ambigua bajo el lema de la lealtad a su patria.

Que a la larga se convirtió en un escéptico que mantuvo un espíritu muy crítico con el mundo en que vivía.

¿Desde que posición? Yo diría que desde una serenidad aristocrática, nietzscheana, que despreciaba lo plebeyo, que no soportaba a las masas y que sentía nostalgia por un pasado de caballero heroico que seguramente nunca existió y que queda reflejado en su novela Abejas de Cristal y en su ensayo La emboscadura. Como diría Rancière, tuvo odio a la democracia.

¿Que queda de aprovechable de Jünger una vez "muerto el mito"? Algunas cosas, por supuesto. No creo que sean sus parábolas políticas, como Heliópolis, Los acantilados de mármol o Eumeswill, que me parecen algo caducas. Tampoco sus libros teóricos como El trabajador. Quizás tampoco la mayoría de sus novelas, que merecen ni más ni menos que la atención hacia cualquier buen escritor, como bien le reconoció el Premio Goethe. Ideológicamente es posible que fuera un platónico, un idealista metafísico espiritualista que comulga con ruedas de molino como la astrología. Tampoco especialmente interesante, aunque tenga pensamientos brillantes, que quizás donde mejor se reflejan en escritos tardíos ligeros como "La tijera". Lecturas críticas para un lector de izquierdas, ya que Jünger no pierde nunca una actitud aristocratizante, que como diría Rancière, refleja un "odio a la democracia", al poder de cualquiera. Quizás haya también aspectos recuperables en su análisis sobre la técnica (lo que llama "la era de los titanes") o sobre el nihilismo. En un sentido más específico Jünger continúa siendo uno de los ensayistas que han tratado de forma más sugerente la experiencia de las drogas (Acercamientos). En todo caso saca su obra, y esto es importante, de la materia de la vida. Aunque fuera un lector incansable.

Pero lo que yo salvaría incondicionalmente de Jünger son sus diarios. Radiaciones y Pasados los setenta, los diarios que fue escribiendo y se fueron publicando a lo largo de su vida. Reconozco mi debilidad por esta escritura sobre uno mismo, mucho más sincera y directa que las memorias autobiográficas, que siempre pasan un filtro que los hacen menos sinceros. Los diarios de Jünger me parecen extraordinarios y un testimonio humano e histórico impagable. El libro puede ser leído pero pienso que su interés está muy circunscrito a los que han leído en profundidad la obra de Jünger. También hay que reconocer el valor que continúa teniendo hoy las inteligentes entrevistas de los italianos Antonio Gnoli y Franco Volpi (Los titanes venideros) o el francés Julien Hervier (Conversaciones con Ernst Jünger), ambas dirigidas a un viejo Jünger con una perspectiva serena sobre su propia vida en el recorrido de todo el siglo XX. No hay que olvidar, de todas maneras, el interés filosófico del diálogo entre Jünger y Heidegger sobre el nihilismo. **Luis Roca Jusmet**



La sombra del mal en Ernst Jünger y Miguel Delibes

De dónde viene esto, cómo ha ocurrido, hasta dónde puede extenderse su hechizo. Todos lo vemos o lo intuimos de alguna manera, pero no basta leer libros o asistir a películas -que lo ponen en evidencia. Habría que actuar, intervenir, pasar de la constatación a la resistencia. Y ni siquiera esto bastaría en el momento amenazador en que nos encontramos.

VINTILA HORIA

Habría que reconocer y definir abiertamente el mal y acabar con él. Al mismo tiempo, cada uno de nosotros, y de un modo más o menos comprometido, está implicado en el mal, gozando de sus favores, para vivir y hacer vivir. Aun cuando lo reconocemos y estamos de acuerdo con los escritores que lo delatan, algo nos impide protestar, nuestro mismo beneficio cotidiano, nuestra relación con su magnificencia. «La cuestión es saber si la libertad es aún posible —escribe Jünger—, aunque fuese en un dominio restringido. No es, desde luego, la neutralidad la que la puede conseguir, y menos todavía esta horrorosa ilusión de seguridad que nos permite dictar desde las gradas el comportamiento de los luchadores en el circo.»

O sea se trata de intervenir, de arriesgarlo todo con el fin de que todo sea salvado. Lo que nos amenaza es la técnica y lo que ella implica en los campos de la moral, la política, la estética, la convivencia, la filosofía. Y la rebeldía que hoy sacude los fundamentos de nuestro mundo tiene que ver con este mal, al que llamo el mayor porque no conozco otro mejor situado para sobrepasarlo en cuanto eficacia. Ya no nos interesa de dónde proviene y cuáles son sus raíces. Estamos muy asustados con sus efectos, y buscar sus causas nos parece un menester de lujo, digno de la paz sin fallos de otros tiempos. Sin embargo hay un momento clave, un episodio que marca el

fin de una época dominada por lo natural —tradiciones, espiritualidad, relaciones amistosas con la naturaleza, dignidad de comportamiento humano, moral de caballeros, decencia, en contra de los instintos—, episodio desde el cual se produce el salto en el mal. Este momento es, según Ernst Jünger, la Primera Guerra Mundial, cuando el material, obra de la técnica, desplazó al hombre y se impuso como factor decisivo en los campos de batalla de Europa, luego del mundo, luego en todos los campos de la vida. Fue así como el hombre occidental universaliza su civilización a través de la técnica, lo que es una victoria y una derrota a la vez.

Este proceso, definido desde un punto de vista moral, ha sido proclamado como una «caída de los valores», o desvalorización de los valores supremos, entre los cuales, por supuesto, los cristianos. Nietzsche fue su primer observador y logró realizar en su propia vida y en su obra lo que Husserl llamaba una reducción o *epoché*. En el sentido de que, al proclamarse en un primer tiempo «el nihilista integral de Europa», logró poner entre paréntesis el nihilismo, lo dejó atrás como él mismo solía decirlo, y pasó a otra actitud o a otro estadio, superior, y que es algo opuesto, precisamente, al nihilismo. Desde el punto de vista de la psicología profunda, esta evolución podría llamarse un proceso de individuación. Pero tal proceso, o tal reducción *eidética*, no se realizó hasta ahora más que en el espíritu de algunas

mentes privilegiadas, despertadas por los gritos de Nietzsche. Las masas viven en este momento, en pleno, la tragedia del nihilismo anunciada por el autor de *La voluntad del poder*. Aun los que, como los jóvenes, se rebelan contra la técnica caen en la descomposición del nihilismo, ya que lo que piden y anhelan no representa sino una etapa más avanzada aún en el camino del nihilismo o de la desvalorización de los valores supremos. Esta exacerbación de un proceso de por sí aniquilador constituye el drama más atroz de una generación anhelando una libertad vacía, introducción a la falta absoluta de libertad.

Todo esto ha sido intuido y descrito por algunos novelistas anunciadores, como lo fueron Kafka, Hermann Broch en sus *Sonámbulos* o en sus ensayos, Roberto Musil en su *Hombre sin atributos*, Rilke en su poesía o Thomas Mann. Pero fue Jünger quien lo ha plasmado de una manera completa, en cuanto pensador, en su ensayo *El obrero*, publicado en 1931, y en el ciclo *Sobre el hombre y el tiempo*, o bien en sus novelas.

En opinión de Jünger, escritor que representa, mejor que otros, el afán de hacer ver y comprender lo que sucede en el mundo y su porqué, y también de indicar un camino de redención, hay unos poderes que acentúan la obra del nihilismo, desvalorizándolo todo con el fin de poder reinar sobre una sociedad de individuos que han dejado de ser personas, como decía Maritain, y estos poderes son hoy lo político, bajo todos los matices, y la técnica. Y hay, por el otro lado, una serie de principios resistenciales, que Jünger expone en su pequeño *Tratado del rebelde* y también en *Por encima de la línea*, que indican la manera más eficaz de conservar la libertad en medio de unos tiempos revueltos, como diría Toynbee, ni primeros ni últimos en la historia de la humanidad. *Tanatos* y *Eros* son los elementos que nos ayudan en contra de las tiranías de la técnica o de lo político. «Hoy, igual que en todos los tiempos, los que no temen a la muerte son infinitamente superiores a los más grandes de los poderes temporales.» De aquí la necesidad, para estos

poderes, de destruir las religiones, de infundir el miedo inmediato. Si el hombre se cura del terror, el régimen está perdido. Y hay regiones en la tierra, escribe Jünger, en las que «la palabra metafísica es perseguida como una herejía». Quien posee una metafísica, opuesta al positivismo, al llamado realismo de los poderes constituidos, quien logra no temer a la muerte, basado en una metafísica, no teme al régimen, es un enemigo invencible, sean estos poderes de tipo político o económico, partidos o sinarquías.

El segundo poder salvador es *Eros*, ya que igual que en 1984, el amor crea un territorio anímico sobre el cual Leviatán no tiene potestad alguna. De ahí el odio y el afán destructor de la policía, en la obra de Orwell, en contra de los dos enamorados, los últimos de la tierra. Lo mismo sucede en *Nosotros*, de Zamiatín. Al contrario, según Jünger, el sexo, enemigo del amor, es un aliado eficaz del titanismo contemporáneo, o sea, del amor supremo y resulta tan útil a éste como los derramamientos de sangre. Por el simple motivo de que los instintos no constituyen oposición al mal, sino en cuanto nos llevan a un más allá, en este caso el del amor, única vía hacia la libertad.

El drama queda explícito en la novela *Las abejas de cristal*. En este libro aparecen los principios expuestos por Jünger en *El obrero*, comentados por Heidegger, en *Sobre la cuestión del Ser*. El personaje principal de Jünger es un antiguo oficial de caballería, Ricardo, humillado por la caída de los valores, es decir, por el tránsito registrado por la Historia, desde los tiempos del caballo a los del tanque, desde la guerra aceptable o humana a la guerra de materiales, la guerra técnica, fase última y violenta del mundo oprimido por el mal supremo. El capitán Ricardo evoca los tiempos en que los seres humanos vivían aun los tiempos caballerescos que habían precedido a la técnica y habla de ellos como de algo definitivamente perdido. Es un hombre que ha tenido que seguir, dolorosamente, conscientemente incluso, el itinerario de la caída. Se ha pasado a los tanques no por

pasión, sino por necesidad, y ha traicionado unos principios, y seguirá traicionándolos hasta el fin. Porque no tiene fuerzas para rebelarse. Su mujer lo espera en casa y todo el libro se desarrolla en torno a un encuentro entre el ex capitán sin trabajo y el magnate Zapparoni, amo de una inmensa industria moderna, creadora de sueños y de juguetes capaces de hundir más y más al hombre en el reino de Leviatán. Símbolo perfecto de lo que sucede alrededor nuestro. Zapparoni encargara a Ricardo una sección de sus industrias, y este aceptará, después de una larga discusión, verdadera guerra fría entre el representante de los tiempos humanos y el de la nueva era, la del amo absoluto y de los esclavos deshumanizados. Zapparoni sabía lo que se traía entre manos. «Quería contar con hombres-vapor, de la misma manera en que había contado con caballos-vapor. Quería unidades iguales entre sí, a las que poder subdividir. Para llegar a ello había que suprimir al hombre, como antes el caballo había sido suprimido». Las mismas abejas de cristal, juguetes perfectos que Zapparoni había ideado y construido y que vuelan en el jardín donde se desarrolla la conversación central de la novela, son más eficaces que las naturales. Logran recoger cien veces más miel que las demás, pero dejan las flores sin vida, las destruyen para siempre, imágenes de un mundo técnico, asesino de la naturaleza y, por ende, del ser humano.

Hay, sí, un tono optimista al final del libro. La mujer de Ricardo se llama Teresa, símbolo ella también, como todo en la literatura de Jünger, de algo que trasciende este drama, de algo metafísico y poderoso en sí, capaz de enfrentarse con Zapparoni. Teresa representa el amor, aquella zona sobre la que los poderes temporales no tienen posibilidad de alcance. Es allí donde, probablemente, Ricardo y lo que él representa encontrará cobijo y salvación. Porque, como decía Hölderlin en un poema escrito a principios del siglo pasado, “Allí donde está el peligro, está también la salvación”.

En cambio, no veo luz de esperanza en *Parábola del náufrago*, de Miguel Delibes,

novela de tema inédito en la obra del escritor castellano, una de las más significativas de la novelística española actual. El mal lo ha copado todo y su albedrío es sin límites. Lo humano puede regresar a lo animal, sea bajo el influjo moral de la técnica y de sus amos, sea con la ayuda de los métodos creados a propósito para realizar el regreso. Quien da señales de vida humana, o sea, de personalidad, quien quiere saber el fin o el destino de la empresa — símbolo ésta de la mentalidad técnica que está envolviendo el mundo — esta condenado al aislamiento y esto quiere decir reintegración en el orden natural o antinatural. Uno de los empleados de don Abdón, el amo supremo de la ciudad — una ciudad castellana que tiene aquí valor de alegoría universal —, ha sido condenado a vivir desnudo, atado delante de una casita de perro y, en poco tiempo, ha regresado a la zoología. Incluso acaba como un perro, matado por un hortelano que le dispara un tiro, cuando el ex empleado de don Abdón persigue a una perra y están escañando el sembrado. Y cuando Jacinto San José trata de averiguar lo que pasa en la institución en que trabaja y donde suma cantidades infinitas de números y no sabe lo que representan, el encargado principal le dice: «Ustedes no suman dólares, ni francos suizos, ni kilovatios-hora, ni negros, ni señoritas en camión (trata de blancas), sino SUMANDOS. Creo que la cosa está clara.» Y, como esto de saber lo que están sumando sería una ofensa para el amo, el encargado «... le amenaza con el puño y brama como un energúmeno: «¿Pretende usted insinuar, Jacinto San José, que don Abdón no es el padre más madre de todos los padres?» Y, puesto que Jacinto se marea al sumar SUMANDOS, lo llevan a un sitio solitario, en la sierra, para descansar y recuperarse. Le enseñan, incluso, a sembrar y cultivar una planta y lo dejan solo entre peñascales en medio del aire puro.

Sólo con el tiempo, cuando las plantas por él sembradas alrededor de la cabaña, crecen de manera insólita y se transforman en una valla infranqueable, Jacinto se da cuenta de que aquello había sido una trampa.

Igual que las abejas de cristal de Jünger, un fragmento de la naturaleza, un trozo sano y útil, ha sido desviado por el mal supremo y encauzado hacia la muerte. Las abejas artificiales sacaban mucha miel, pero mataban a las plantas, la planta de Delibes, instrumento de muerte imaginado por don Abdón, es una guillotina o una silla eléctrica, algo que mata a los empleados demasiado curiosos e independientes. Cuando se da cuenta de que el seto ha crecido y lo ha cercado como una muralla china, ya no hay nada que hacer. Jacinto se empeña en encontrar una salida, emplea el fuego, la violencia, su inteligencia de ser humano razonador e inventivo, su lucha toma el aspecto de una desesperada epopeya, es como un naufrago encerrado en el fondo de un buque destrozado y hundido, que pasa sus últimas horas luchando inútilmente, para salvarse y volver a la superficie. Pero no hay salvación. Más que una. La permitida por don Abdón. El híbrido americano lo ha invadido todo, ha penetrado en la cabaña, sus ramas han atado a Jacinto y le impiden moverse, como si fuesen unos tentáculos que siguen creciendo e invadiendo el mundo. El prisionero empieza a comer los tallos, tiernos de la trepadora. No se mueve, pero ha dejado de sufrir. Come y duerme. Ya no se llama Jacinto, sino jacinto, con minúscula, y cuando aparecen los empleados de don Abdón y lo sacan de entre las ramas, lo liberan, lo pinchan para despertarlo, «jacintosanjósé» es un carnero de simiente.

"Los doctores le abren las piernas ahora y le tocan en sus partes, pero Jacinto no siente el menor pudor, se deja hacer y el doctor de más edad se vuelve hacia Darío Esteban, con una mueca admirativa y le dice:

-¡Caramba! Es un espléndido semental para ovejas de vientre -dice. Luego propina a Jacinto una palmada amistosa en el trasero y añade-: ¡Listo! »

Así termina la aventura del naufrago, o la parábola, como la titula Delibes. Fábula de clara moraleja, integrada en la misma línea pesimista de la literatura de Jünger y de otros escritores utópicos de nuestro siglo. En el fondo *Parábola del naufrago* es una utopía,

igual que *Las abejas de cristal*, o *La rebelión en la granja*, de Orwell; *Un mundo feliz* o *1984*. Encontramos la utopía entre los mayores éxitos literarios de nuestro siglo, porque nunca hemos tenido, como hoy, la necesidad de reconocer nuestra situación en un mito universal de fácil entendimiento. La utopía es una síntesis contada para niños mayores y asustados por sus propias obras, aprendices de brujo que no saben parar el proceso de la descomposición, pero quieren comprenderlo hasta en sus últimos detalles filosóficos. Con temor y con placer, aterrorizados y autoaplacándose, los hombres del siglo XX viven como jacinto, aplastados, atados a sus obras que les invaden y sujetan, los devuelven a la zoología, pero ellos saben encontrar en ello un extraño placer. El mal supremo es como el híbrido americano de Delibes, que invade la tierra, la occidentaliza y la universaliza en el mal. Quien quiere saber el porqué de la decadencia y no se limita a sumar SUMANDOS arriesga su vida, de una manera o de otra, está condenado a la animalidad del campo de concentración, a la locura contraída entre los locos de un manicomio, donde se le recluye con el fin de que la condenación tenga algo de sutileza psicológica, pero el fin es el mismo Campo o manicomio, el condenado acabará convirtiéndose en lo que le rodea, a sumergirse en el ambiente, como Jacinto. Y de esta suerte quedará eliminado. O bien no logrará encontrar trabajo y se morirá al margen de la sociedad. O bien como el capitán Ricardo, aceptará un empleo poco caballeresco y perfeccionará su rebeldía en secreto, al amparo de un gran amor anticonformista, sobre el cual podrá levantarse el mundo de mañana, conservado puro por encima del mal. El rebelde, que lleva consigo la llave de este futuro de libertad, es el que se ha curado del miedo a la muerte y encuentra en «Teresa» la posibilidad metafísica de amar, o sea, de situarse por encima de los instintos zoológicos de la masa, que son el miedo a la muerte y la confusión aniquiladora entre amor y sexo. Es así como el hombre del porvenir vuelve a las raíces de su origen metafísico.

«Desde que unas porciones de nosotros mismos como la voz o el aspecto físico pueden entrar en unos aparatos y salirse de ellos, nosotros gozamos de algunas de las ventajas de la esclavitud antigua, sin los inconvenientes de aquella», escribe Jünger en *Las abejas de cristal*. Todo el problema del mal supremo está encerrado en estas palabras. Somos, cada vez más, esclavos felices, desprovistos de libertad, pero cubiertos de comodidades. Basta mover los labios y los tiernos tallos de la trepadora están al alcance de nuestro hambre. Sin embargo, al final de este festín está el espectro de la oveja o del perro de Delibes. La técnica y sus amos tienden a metamorfosearnos en vidas sencillas, no individualizadas, con el fin de mejor manejarnos y de hacernos consumir en cantidades cada vez más enormes los productos de sus máquinas. Creo que nadie ha escrito hasta ahora la novela de la publicidad, pero espero que alguien lo haga un día, basado en el peligro que la misma representa para el género humano, y utilizando la nueva técnica del lenguaje revelador de todos los misterios y de las fuerzas que una palabra representa. Una novela semiológica y epistemológica a la vez, capaz de revelar la otra cara del mal supremo: la conversión del ser humano a la instrumentalidad del consumo, su naufragio y esclavitud por las palabras.

Sería, creo, esclarecedor desde muchos puntos de vista establecer lazos de comparación entre *Parábola del naufrago* y *Rayuela*, de Julio Cortázar, en la que el hombre se hunde en la nada por no haber sabido transformar su amor en algo metafísico o por haberlo hecho demasiado tarde y haber aceptado, en un París y luego en un Buenos Aires enfocados como máquinas quemadoras de desperdicios humanos, una línea de vida y convivencia instintual, doblegada por las leyes diría publicitarias de un existencialismo mal entendido, laicizado o sartrianizado, que todo lo lleva hacia la muerte. La tragedia de la vida de hoy, situada entre el deseo de rebelarse y la comodidad de dejarse caer en las trampas de don Abdón y de Zapparoni, trampas técnicas, confortables, o bien literarias, políticas y filosóficas, inconfortables pero multicolores y tentadoras, es una tragedia sin solución y la humanidad la vivirá hasta el fondo, hasta alcanzar la orilla de la destrucción definitiva, donde la espera quizá algún mito engendrador de salvaciones.

© Vintila Horia 2001. Espéculo. Revista de Estudios Literarios 2002. Universidad Complutense de Madrid





Teoría de la rebeldía a partir de Ernst Jünger y Albert Camus

Indagando a los teóricos de la rebeldía, dos han sido los autores que han hecho inscripción por la trascendencia de sus ensayos: Ernst Jünger es autor del Tratado del hombre rebelde, ensayo en el que da cuenta del incesante anhelo de libertad sostenido por algunos y los esfuerzos por obtenerla incluso al precio de la propia vida. Albert Camus escribe El hombre rebelde para cuestionar la apuesta revolucionaria que repite al amo, y para hacer saber de los alcances de la rebeldía.

JESÚS NAVA RANERO

Vayamos a Jünger. Al decir de Jünger; la no resistencia a los excesos del poder hace ver el estado de resignación al que los individuos se someten para evitar mostrarse o poner en riesgo la negación de su existencia; quienes se entregan de tal manera tan aparentemente asintomática deciden hacer suyo el lugar asignado sin hacer saber de su existencia. El rebelde es uno que rechaza los excesos del poder, uno que resiste a someterse a aquello que le resulta indigno; para ello “es preciso que conozca los puntos en los que no puede permitir que se trafique con su decisión soberana”. El rebelde se distingue por dos cualidades: rechaza dejarse prescribir las leyes del poder, cualquiera sean los medios que el poder emplea, y asume la decisión de defenderse. El rebelde no admite entregarse a la apatía, apuesta a darse un lugar; el rebelde se interna en el bosque y asume el reto de sostener la libertad de su existencia al precio de su propia muerte.

“Denominamos rebelde a quien, a través del largo proceso histórico, se ha convertido en apático y aislado, viéndose finalmente expuesto al aniquilamiento. Éste podría ser el destino de muchos, incluso el de todos; sólo que es preciso agregar también otra determinación, la cual se funda en que el rebelde está dispuesto a ofrecer resistencia y en que se propone dirigir una lucha, acaso sin perspectivas. De suerte que es rebelde aquel que posee una relación primaria con la libertad.” El bosque, en Jünger, se

concibe como una posibilidad de elección que permite al individuo oponer un límite a la acción desmedida del Estado. Cuando el poder atenta contra aquello que el individuo no puede aceptar sea transgredido o violentado, emerge una resistencia. El bosque es concebido como una dimensión de posibilidad para quien logra percibir que, más allá del entorno que configura y determina su existencia, existen otras posibilidades de elección por las que puede intentar hacer de su vida algo diferente a lo que insiste por el lado de la sumisión al establecido. El bosque es el recurso de los que aceptan el precio-riesgo de hacer creación; quienes se dejan ver, por el lado de lo que confirma la singularidad de su existencia, corren el riesgo de pagar su apuesta con su propia vida. Del lado de las personas cedidas a la voluntad del amo-esclavo existen quienes, colocados en el lugar de “cazadores de salvajes”, señalan y persiguen a quienes se internan en el bosque para liberarse de aquello que constriñe su existencia. El bosque es ese “espacio”, ese “lugar” siempre posible, que escapa a la imposibilidad de que todo pueda ser sometido o tenido bajo un control absoluto; el bosque alberga y da lugar a la creación y a lo que está por crearse; por el bosque la rebeldía es posible y el sujeto puede ser en libertad. Pero, ojo, todo bosque implica su realización, todo bosque compromete a realizarlo. “El recurso del bosque es, por lo mismo, el primer término, un paso hacia la muerte. Ese paso nos lleva firmemente hacia la

muerte —y desde luego, si es necesario, a través de ella—. El bosque, como asilo de la vida, se brinda en su abundancia suprarrenal cuando se ha conseguido atravesarla línea. En esto consiste la gran abundancia del mundo.” “Dionisos es el patrono de la festividad, el conductor de las solemnes caravanas. Cuando Hölderlin lo invoca como espíritu de la comunidad, ha de entenderse que también los muertos pertenecen a la comunidad; ellos precisamente. Ese es el brillo que envuelve a la festividad dionisiaca, fuente de la más profunda serenidad. Las puertas del reino de la muerte quedan de par en par libradas, y mana de allí una abundancia de oro. Ese es el sentido de la viña, en la cual se alían las potencias de la tierra y del sol, de las máscaras, de la gran metamorfosis y del retorno.” “La grandeza humana ha de ser siempre reconquistada nuevamente. Ella triunfa en la medida en que, dentro de su propio pecho vence lo abyecto. Allí descansa la verdadera sustancia histórica, en ese encuentro del hombre consigo mismo”. “Si el hombre consigue ganar terreno aquí, la libertad resultante valdrá para cualquier otro campo donde impere el temor. Abatirá a los gigantes cuyas armas son el terror. Esto se ha repetido sin cesar en la historia.” “El bosque está por doquier; hasta puede hallarse en el suburbio de una gran ciudad.” El rebelde, al ir más allá de lo que repite al amo y al esclavo, desmiente y cuestiona los límites del dispositivo que sustenta la razón de ser del sujeto asignado al lugar de amo-esclavo. El rebelde deriva, muestra la escritura por escriturar, la letra ausente, la escritura en falta; el rebelde es errante y errancia sin fin, riesgo y celebración, devenir y búsqueda; apertura a contrapelo de lo que cierra y hace silencio, hace renuncia, hace captura, hace resignación, y terror a la diferencia, a la falta, al deseo, a la apuesta, a la muerte, al erotismo, al cuerpo, y terror a lo incierto y terror al amor, a la causa y el cauce, y terror al terror, y terror a encontrar la fisura en la grieta que desmiente el sentido asignado a la vida y el mandato que exige renunciar a vivir. “El asiento de la libertad es algo completamente distinto que la mera oposición, algo completamente distinto también que lo que puede brindar la fuga. A ese asiento nosotros lo denominamos el bosque. El hombre libre al que se alude no

constituye una excepción, no representa una élite; se oculta más bien en cada uno, y las diferencias resultan sólo del grado en que el individuo consigue materializar la libertad. Para dicha tarea tiene que ayudársele —en calidad de pensador, de sabio, en calidad de amigo, de amante—... pero no de amo. * “Desde los más remotos tiempos, repítase el espectáculo del hombre que desenmascara aquello que enajena e impide su existencia libre, y a ello sigue la alegría, como que es ésta el reflejo de la libertad.”

El rebelde es un mal ejemplo, porque, al tentar al otro a liberarse, al hacerlo caer en la tentación de liberarse, no le propone liberarse de qué, porque el rebelde no sabe de lo que el otro, en lo particular, necesita liberarse; la ignorancia del rebelde, con respecto a los deseos y necesidades radicales del otro, es radical. En todo caso lo que el rebelde propone al otro es liberarse del amo-esclavo que le impide ser el ser que desea ser. El rebelde no sólo no sabe de aquello de lo que el otro necesita liberarse; esto es, no sabe de la manera en que el otro se encuentra particularmente cogido por el amo-esclavo que determina su existencia, sino, aún más radical, tampoco sabe del sentido de la elección del otro como causa y cause de su propia liberación. El rebelde no se ofrece como ideal o modelo de identificación para que el otro pretenda ser y hacer lo que él; sitienta al otro, es porque el otro advierte que el rebelde es otro que no cede su vida o su deseo a los imperativos del amo-esclavo. El rebelde no se propone liberar al esclavo porque lo que desea el esclavo no es dejar de ser esclavo sino servir al amo o instalarse en el lugar del amo. El rebelde sabe que hay esclavos que se dicen liberados y operan como amos detrás de la fachada y el discurso rebelde. El rebelde sabe que hay esclavos que operan y disfrutan en el lugar de esclavos; aún más, el rebelde sabe que el pasaje a la propia liberación se realiza de a uno en uno, que nadie puede liberar a nadie sin gestar una nueva dependencia contraria a la liberación; que “regalar” o entregar la libertad al otro pertenece al campo de lo radicalmente imposible de ser alcanzado. El rebelde confronta al amo-esclavo que también es él; pero, a diferencia del revolucionario, renuncia a ser amo y renuncia a

ser esclavo; la apuesta del rebelde es por el lado de la creación, el rebelde es singular; la rebeldía es el trazo, el estilo que marca el tiempo; el rebelde es uno que persiste en constante movimiento, deviene movimiento. El rebelde es uno que al vivir conformea su deseo, y afirmar la singularidad de su existencia, incide en el devenir del mundo; su creación hace ver el carácter relativo y temporal de los patrones dominantes en el mundo; el rebelde es uno que anda, uno que va, un errante que escribe que camina; el rebelde se implica en acto, es lo que es, es lo que hace, lo que es siendo; al rebelde se le juzga por sus actos. A contrapelo de las más grandes alienaciones que suelen producirse en nombre de la revolución, el rebelde es uno irreductible, uno que se niega a ser lo que le imponen ser, un humano demasiado humano.

En lo que sigue Jünger alerta al rebelde sobre la necesidad de destruir el dispositivo o la estructura que produce y reproduce los excesos de los amos sobre los esclavos; de este modo si bien concede a la imaginación un potencial, que pulsa la acción del rebelde, desestima sus alcances ahí donde no se acompaña del derrumbe, o la superación de las condiciones de opresión, que permite la liberación ¿radical? de los esclavos. “Falta todavía indicar la posibilidad de otro error; o sea la confianza en la imaginación pura. Convergamos en que ella conduce a la victoria espiritual. Pero no puede tratarse de establecimiento de escuelas yogas. La imaginación no sólo está presente en innumerables sectas, sino también en cierta especie de nihilismo cristiano que se hace las cosas llevaderas. No es posible tampoco limitarse a reconocer lo verdadero y lo bueno que hay en el piso superior de la casa, mientras en el sótano están despellejando vivo a nuestro próximo. Esto no es posible, aunque se esté, espiritualmente, no sólo en una posición asegurada, sino incluso superior, simplemente por la razón de que el sufrimiento no escuchado de millones de esclavos clama al cielo. ¡Todavía flota en el aire el espantoso vaho de los desolladeros! Sobre esas cosas no es de eximirse con puras jugarretas. Por todo ello, no nos es dado demorarnos en la pura imaginación, por más que sea la que brinda los móviles de nuestros actos. A la lucha efectiva

precede la lucha y el derrumbe en los hechos.” Desde nuestro punto de vista el rebelde es otro que el revolucionario; el rebelde no se propone liberar a los esclavos; la liberación de los esclavos solamente es posible por y a través de los esclavos. A diferencia de los rebeldes, los revolucionarios son capaces de sostener, amparados en el dispositivo de que sólo su Verdad es revolucionaria, el mandato, a manera de imperativo, deliberar al esclavo aún cuando el esclavo se resista a ser liberado; de ahí el recurso a la dictadura del sometimiento revolucionario del otro sostenida con el argumento de liberarlo, para su propio bien, de las resistencias a la liberación que se alcanza suscribiendo el Ideal del nuevo amo. La misión del revolucionario, o del esclavo que deviene amo, se sostiene en la ilusión de dar fin a los excesos del poder a través de los excesos de otro poder. Si el amo-esclavo confronta al rebelde es porque la presencia de otro que deviene insumiso al ideal del amo-esclavo lo muestra tal cual, como amo-esclavo; así sea que, como mascarada, devenga escondido en el discurso que se dice revolucionario y en palabra se oponga al amo-esclavo que también es él. Aún más, el rebelde opera por fuera del ideal que impone, a manera de mandato revolucionario, acabar con el sufrimiento del esclavo. Por la vía de los hechos, o de las actitudes que para con él se tienen, el rebelde advierte que el esclavo es el amo también; en todo caso, y sin proponérselo, el rebelde tienta al amo-esclavo a liberarse, a dejar de ser amo-esclavo por la vía de su propia liberación. El rebelde tienta al amo-esclavo a ser rebelde; es decir, no le ofrece un Ideal, una otra forma de ser superior, no le ofrece una certeza, no le ofrece una iluminación; aún más, no le ofrece la felicidad, no le ofrece el cielo ni el infierno, no le ofrece vivir sin falta, no le ofrece ni el bien ni el mal, lo tienta a liberarse, a liberarse del amo y del esclavo que le ofrecen certeza y consistencia a su existencia. Lo tienta a vivir conforme a su deseo y a afirmar la singularidad de su existencia más allá del lugar del amo-esclavo. Ahí donde el revolucionario sostiene el Ideal y se sostiene en el Ideal, el rebelde sostiene su deseo. “Los adversarios llegan a parecerse tanto, que no es difícil que se adivine en ellos disfraces de una y la misma potencia. No se trata de forzar el

fenómeno aquí y allá, sino de domar la época, yesto exige soberanía, la cual en la actualidad se encuentra menos en las grandes decisiones, que en el hombre que en su fuero interno abjura del temor. Las colosales medidas de precaución están dirigidas sólo contra él, y ello no obstante ser pensadas en última instancia para preparar su triunfo. Este conocimiento lo hace un hombre libre. Las dictaduras ruedan luego por el polvo. Allí reposan las reservas apenas vislumbradas de nuestro tiempo, y no solamente del nuestro; ellos constituyen el tema, en general, de la historia y le traza límites, aquí contra el reino de los demonios, allá contra en mero acontecer zoológico. Esto aparece prefigurado en el mito y en las religiones y sin cesar retorna, y siempre se yerguen los gigantes y titanes con el mismo y tremendo poderío. El hombre libre los abate; no siempre es menester que sea un príncipe o un Herácles. La piedra de la horda de un pastor, la bandera empuñada por una doncella ya fueron suficientes en otro tiempo.” La certeza de la eternidad del amo-esclavo confirma la certeza de que la creación rebelde se hace presente vía la errante deriva de lo porvenir, contrapuesta a cualquier Verdad establecida como imperativo. La posibilidad de transitar más allá del lugar del amo-esclavo, resulta del permanente encuentro y la permanente liberación del amo-esclavo que también uno es.

El deseo que se gesta en uno, a través del proceso por el que el sujeto adviene, como sujeto de la cultura, deviene sostenido por el deseo de un otro, un otro de otro, que al tiempo que limita ofrece dimensiones de posibilidad, y del que es posible liberar-ser al crear un texto propio, por el lado del más allá de las inscripciones y prescripciones dejadas por ese otro. El deseo deviene deseo a través del deseo que sostiene el deseo que nos hace desear, esto es, por el véil del deseo que transmite el deseo. En la inscripción del otro queda inscrito también, por la falta en su causa, el más allá del otro a manera de potencial. El otro hace transmisión y con ello, en el mejor de los casos, al tiempo que nudo, dimensión de posibilidad. Si lo social, en tanto invención deviene, siempre será posible intentar formas inéditas de mayor libertad; ello a sabiendas de que ninguna forma ideal podrá resolver en su seno la

negación de la negación que el amo-esclavo, para ser rebelde, habrá de realizar al vivir conforme a su deseo y afirmar la singularidad de su existencia sin colocarse en un lugar de amo o de esclavo. Vayamos a Camus: El llamado a abordar la rebeldía se sustenta, al decir de Camus, en la urgencia de encontrar alternativas que permitan pensar lo social y el destino de la sociedad, más allá de la delirante y anéctica estrategia que justifica el crimen, la destrucción y la aniquilación del otro, en nombre de la verdadera transformación social. Camus busca otra apertura, otra dimensión de posibilidad, más allá de los referentes que restringen y acotan la vida a modelos y prácticas carentes del respeto a la vida, al mundo y a los seres en el mundo. Necesario decir que El Hombre rebelde sintetiza la indignación de Camus ante la expansión del capitalismo imperialista a nivel mundial, la emergencia del fascismo y los crímenes cometidos por el estalinismo en nombre de la dictadura proletaria y el llamado Socialismo real. Para captar el momento y las circunstancias que precipitaron a Camus a la escritura de este ensayo hay que situarse entre las catástrofes político-económicas que propiciaron los totalitarismos y la suma de 70 millones de cadáveres que, en nombre del restablecimiento de la paz y la democracia, dejó la guerra. La segunda guerra mundial hizo las veces de un árbitro entre las dos fuerzas que pretendieron reemplazar a la llamada democracia burguesa: la de la reacción y la del progreso, la del pasado y la del porvenir; visiones que se desplomaron con la caída del segundo pretendiente después del primero. Ni el fascismo ni el comunismo fueron signos inversos de un destino providencial para la humanidad que pudiera hacer tope a la alienación de la existencia provocada por el modo de producción capitalista; se trató de episodios cortos que dieron paso y derivaron en la suplencia de un amo por otro amo; amos que, amparados en el discurso de la ciencia o en nombre de la historia, pasaron a imponer su imperativo de una forma mucho más acentuada y categórica que el imperativo del amo desplazado. “El mundo actual no puede ser ya, al parecer, sino un mundo de amos y de esclavos, pues las ideologías contemporáneas, las que modifican la faz del mundo, han

aprendido de Hegel a pensar la historia en función de la didáctica de dominio y servidumbre. Si, bajo el cielo desierto, en la primera mañana del mundo, no hay más que un amo y un esclavo; si, además, entre el dios superior y los hombres no hay sino un vínculo de amo y esclavo, no puede haber en el mundo más ley que la de la fuerza. Solamente un dios o un principio superior al amo y al esclavo podían interponerse hasta entonces y hacer que la historia de los hombres no se redujera únicamente a la historia de sus victorias y sus derrotas. El esfuerzo de Hegel, y luego de los hegelianos, ha consistido, por el contrario, en destruir cada vez más toda trascendencia y toda nostalgia de la trascendencia. Proporciona, en el campo de la dialéctica del amo y del esclavo, la justificación decisiva del espíritu de dominio en el siglo XX. El vencedor tiene siempre la razón: tal es una de las lecciones que se pueden sacar del mayor sistema alemán del siglo XX.” La ignorancia de los factores que a nivel psíquico hacen su trabajo en el proceso de la formación del llamado sujeto histórico, permite suponer que el deseo de libertad, como patente de corso, insiste en el esclavo; lo que no es así. La liberación del esclavo resulta complicada porque además de liberarse del amo que el esclavo es, resulta necesario liberarse del esclavo que desea ponerse en el lugar del amo. Se trata de un proceso de identificación que, además de propiciar en el esclavo la creencia de que se realiza al acercarse progresivamente al lugar del amo, conduce al sujeto del complejo proceso que realiza al sujeto, y el sujeto realiza, toda vez que afirma la singularidad de su existencia al vivir conforme a su deseo. Lo que prevalece no es lo humano en busca de lo humano; lo que prevalece es la cosificación de la existencia, la alineación y enajenación humana con respecto a lo propiamente humano; lo que prevalece es la negación del humano como potencial, lo humano deshumanizado al servicio del capital y el consumo que consume lo humano consumiendo.

“Para asegurar el dominio del imperio sobre el mundo hay que cercenar del mundo y del hombre todo lo que escapa al Imperio, todo lo que no pertenece al reino de la cantidad: esta empresa es infinita. Debe extenderse al espacio, al tiempo y las personas, que constituyen las

tres dimensiones de la historia. El Imperio es al mismo tiempo guerra, oscurantismo y tiranía, mientras afirma desesperadamente que será fraternidad, verdad y libertad.” Camus critica a los regímenes empeñados en superar la propiedad privada al servicio del capital por la propiedad privada al servicio del Estado, porque en las mejores condiciones del funcionamiento del poder estatal, en los periodos de prosperidad, sobrevive la lucha del hombre contra el hombre junto a la irracionalidad de la vida social; y en las mejores condiciones de funcionamiento político del Estado, sobrevive la enajenación del ser comunitario, la comunidad trascendente e ilusoria separada de la comunidad concreta, y la delegación del poder a una entidad idealizada o impuesta. El trabajo reducido a una mera actividad reproductora y lucrativa deja de ser el recurso imprescindible al sustento humano; no se produce lo que se requiere para satisfacer la diversidad de las necesidades propiamente humanas, el trabajo se reduce a una actividad a través de la cual se elaboran productos acordes a los intereses del que determina el fin y las finalidades de la producción, así sea que el producto atente contra la sobrevivencia y la supervivencia de quienes, atados a la cadena de la producción, satisfacen las necesidades que otro impone. La alienación del esclavo se muestra radical cuando, al ser liberado de la cadena de la producción, se le impone como imperativo suplir a un amo con otro amo que asigne identidad y sentido a su existencia. El esclavo demanda al amo la respuesta a la duda sobre el ser negado a ser: ¿qué soy?, y sobre el sentido de su existencia ¿qué tengo que hacer? La duda del esclavo no es ¿quién soy? el esclavo reconoce su nombre como código de identidad, un nombre que otro asigna y nombra propio, un nombre que puede ser cambiado por un número o un otro referente, a manera de inscripción o marca, que el esclavo asume y reconoce como insignia que indica su persona.

“Los individuos no son libres bajo el régimen totalitario, aunque se libere el hombre colectivo. Al final, cuando el Imperio libere a toda la especie, reinara la libertad sobre rebaños de esclavos (...) El milagro dialectico, la transformación de la cantidad en calidad, se aclara aquí: se elige llamar libertad a la

servidumbre total. Como por, otra parte, en todos los ejemplos citados por Hegel y Marx, no hay de modo alguno transformación objetiva, sino cambio subjetivo de dominación. No hay milagro. Si la única esperanza del nihilismo es que millones de esclavos puedan constituir un día una humanidad liberada para siempre, la historia no es sino un sueño desesperado. (...) Laverdadera pasión del siglo XX es la servidumbre.” Si el rebelde resulta peligroso para el amo; lo es porque muestra al esclavo la posibilidad demoverse del lugar del amo esclavo. “Si el rebelde pudiera formular una filosofía, sería una filosofía de los límites, de la ignoranciaincalculada y del riesgo. Quien no puede saber todo no puede matar todo. El rebelde, lejos de hacer de la historia un absoluto, la recusa y la pone en duda, en nombre de la idea que tiene de su propia naturaleza. Rechaza su situación, y su situación es en gran parte histórica. La injusticia, la fugacidad, la muerte se manifiesta en la historia. Al rechazarlas, se rechaza a la historia misma. Es cierto que el rebelde no niega la historia que le rodea y trata de afirmarse en ella. Pero se encuentra ante ella como el artista ante lo real, la rechaza sin eludirla. Ni siquiera durante un segundo hace de ella un absoluto. Si puede participar, por la fuerza de las cosas, en el crimen de la historia, no puede justificarlo, por lo tanto. No sólo no puede ser admitido el crimen racional al nivel de la rebeldía. Para hacer más clara esta evidencia, el crimen racional se ejerce, en primer lugar, sobre los rebeldes cuya insurrección pone en duda una historia en adelante divinizada.’ Si el rebelde tienta al esclavo a moverse del lugar del amo-esclavo; el revolucionario, esclarecido en los procesos que alienan y enajenan al sujeto en el lugar de objeto, tienta al esclavo a tomar conciencia de su situación y condición histórica, y a superar las causas que lo atan a la cadena de la producción y el consumo que define y determina el sentido radical de su existencia. La pregunta que insiste es ¿qué hacer para que la certeza sostenida por quienes se colocan en el lugar de revolucionarios, no repita la imposición, en el lugar de la Verdad, de la certeza sostenida por quienes se colocan en el lugar del amo?. Aún más ¿Cómo hacer, qué hacer, para evitar que quienes logran destituir a un amo, colocados en el lugar de esclavos no

transiten al lugar del Amo?. “El embaucamiento propio del espíritu que se dice revolucionario repite y agrava al presente el embaucamiento burgués. Hace pasar bajo la promesa de una justicia absoluta la injusticia perpetua, el compromiso sin límite y la indignidad. La rebeldía no aspira sino a lo relativo y no puede prometer sino una dignidad cierta aparejada con una justicia relativa. Define un límite en el que se establece la comunidad de los hombres. Su universo es el de lo relativo. En vez de decir con Hegel y Marx que todo es necesario, repite solamente que todo es posible y que, en cierta frontera, lo posible merece también el sacrificio. Entre Dios y la historia, el yogui y el comisario, abre un camino difícil en el que se puede vivir y superar las contradicciones. Una acción revolucionaria que quisiera ser coherente con sus orígenes debería resumirse en un consentimiento activo de lo relativo. Sería fiel a la condición humana. Intransigente en sus medios, aceptaría la aproximación en cuanto a sus fines y, para que la aproximación se definiese cada vez mejor, dejaría libre curso a la palabra. Mantendría así ese ser común que justifica su insurrección. En particular conservaría al derecho la posibilidad permanente de expresarse. Ésta define una conducta con respecto a la justicia y la libertad. En sociedad no hay justicia sin derecho natural o civil que la fundamente. No hay derecho sin expresión de ese derecho. El hecho de que el derecho se exprese sin esperar significa la probabilidad de que, tarde o temprano, la justicia que él fundamenta venga al mundo. Para conquistar al ser hay que partir del poco ser que descubrimos en nosotros, y no negarlo de antemano. Hacer que calle el derecho hasta que se establezca la justicia es hacerlo callar para siempre, pues si la justicia reina para siempre ya no habrá lugar para que se hable. Por lo tanto, se confía nuevamente la justicia a los únicos que tienen la palabra, a los poderosos. Desde hace siglos la justicia y el ser, distribuidos por los poderosos, se viene llamando arbitrariedad. (...) La revolución del siglo XX ha separado arbitrariamente, con fines desmesurados de conquista, dos nociones inseparables. La libertad absoluta encarna la justicia. La justicia absoluta niega la libertad. Para ser fecundas, las dos nociones deben

encontrar su límite la una en la otra. La libertad, precisamente, no puede imaginarse sin la facultad de decir claramente qué es lo justo y lo injusto, de reclamar el ser entero en nombre de una parcela del ser que se niega a morir.” La totalidad de El hombre rebelde está consagrada a reflexionar en torno a los alcances y los límites de la rebeldía; Camus no ignora que el esclavo aspira a ser el amo, ni que para el rebelde las fronteras que lo separan del amo-esclavo puedan tornarse difusas. Que el rebelde sea llamado a afirmar la singularidad de su existencia y vivir conforme a su deseo, no implica el soslayo de una ética que hace límite al goce de poner a otro al servicio de la propia voluntad, al goce de cederse a la propia fascinación de instalarse en el lugar del amo. De ninguna manera para el rebelde resulta fácil sostenerse en el lugar de la rebeldía, que es decir por el lado del más allá del amo-esclavo; el amo-esclavo es lo que retorna, el amo-esclavo es lo que no cesa insistir. Esta reflexión, en torno a los límites y las acechanzas del rebelde, pertenecen al revolucionario también, y más propiamente a aquel que no ha cesado de instalarse, toda vez que destrona al amo, en el lugar del amo. Si el rebelde es uno que se asume en falta, toda vez que renuncia a ponerse en el lugar del amo-esclavo, también renuncia a la perversa apuesta de ubicarse en el lugar de Dios. Ser humano es no ser Dios; el principio Dios, así sea que el rebelde se declare ateísta, hace límite al deseo del rebelde de colocarse en el lugar del absoluto. El rebelde es uno que se asume en los límites de lo propiamente humano; desde esta posición, asumida en falta, convoca al otro por el lado de la semejanza que sostiene la igualdad de lo que afirma y sostiene la diferencia. La apuesta del rebelde hace deriva por el lado de lo porvenir, esto es, por el lado de lo que confirma el devenir de la existencia a través de la creación. El rebelde y el revolucionario, para serlo, necesitan, por la vía de los hechos, renunciar al paraíso de la completud, no hay edenes por alcanzar, porque el Edén implica, como metáfora de lo absoluto, la clausura del deseo y el cierre de lo porvenir. El rebelde sabe que ahí donde no baila ignora lo inmediato, que para ser él ha de ser otro, salir de sí, buscarse entre los otros, los otros que no son si él no existe y los otros que le dan plena existencia. “El análisis

de la rebeldía me ha conducido solamente a descubrir en el rebelde mismo la afirmación de un límite y en el interior del movimiento de rebeldía, un paso más allá del cual la rebeldía se niega a sí misma. Este análisis, y es aún esto lo que es menester discutir, concluye que la rebeldía, lejos de ser una negación sin límites, se define justamente mediante la afirmación de ese límite. Si la rebeldía implica afirmar la existencia y la dignidad de otros hombres al mismo tiempo que la propia, una rebeldía que gana en furor lo que pierde en lucidez termina por volverse contra esta solidaridad descubierta. Toda empresa humana encuentra así un límite más allá del cual se convierte en su contraria, como el hastío sigue al placer prolongado. Decir entonces que es preciso sostenerse sobre ese límite significa decir en realidad que es preciso mantenerse sobre la frontera más extrema de la lucha en la que el desgarramiento no se separa de la lucidez; más acá y más allá de ese límite, no hay lucha sino complacencia y, en cierta manera, pasividad. Debemos subrayar todavía que si bien no hay que franquear ese límite, el rebelde no puede tampoco, sin negarse, retroceder hacia la indiferencia o la transacción. Este esfuerzo, mantenido sin cesar, no parece, en mi opinión, a la comodidad ni, para decirlo todo, a una sabiduría. El dominio de que he hablado va acompañado de temblor: supone un esfuerzo de todo el ser. Aquello a lo cual se opone, al contrario, es en primer lugar a la servidumbre, último recurso del nihilismo contemporáneo. Para un espíritu en lucha con la realidad, la única regla es entonces mantenerse en el punto en que los contrarios se enfrentan, a fin de no eludir nada y de reconocer el camino que lleva más lejos. La medida no es pues la impertinente solución de los contrarios. No es nada más que la afirmación de la contradicción, y la decisión firme de mantenerse ahí para sobrevivir ahí. Lo que llamo la desmesura es ese movimiento del alma que pasa ciegamente la frontera en que los contrarios se equilibran para instalarse por fin en una embriaguez de consentimiento, cuyos cobardes y crueles ejemplos abundan ante nuestra mirada.”

Después de la demencia estalinista, y la de sus fieles apóstoles, Camus no encuentra las luces de un futuro promisorio para la

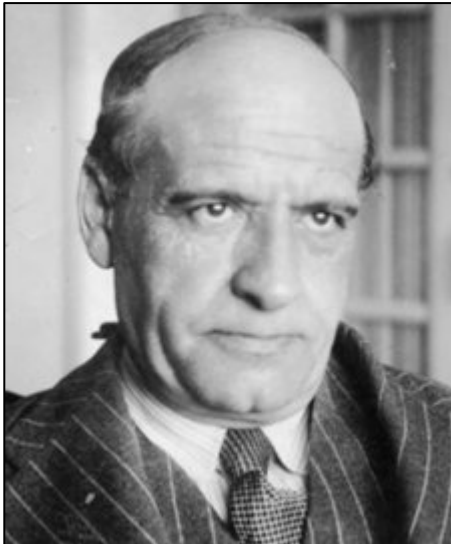
humanidad; lo que ve es el triunfo de la desmedida apuesta del capitalismo salvaje. Ante este panorama, profundamente desconcertado, Camus decide abordar y mostrar la discrepancia, entre la igualdad en la diferencia y el igualitarismo imposible sustentado en la negación de la diferencia; entre el potencial del individuo y el anonimato ilimitado de la masa. Ante la violencia de las obras humanas apela a los valores humanos. El compromiso que Camus muestra en *El Hombre rebelde* no solo es con la vida y con la libertad, sino con el malestar, es decir, con el enorme esfuerzo que implica sobrevivir a los determinantes que la existencia dicta. El hombre rebelde asume la vida como creación sin reclamar o imponer un orden definitivo y fijo. El nihilismo deriva en destrucción sin creación porque es la encarnación de la actitud y la visión del absurdo; si el nihilismo deriva en destrucción sin creación la consecuencia es el estado policial; lo que llama “teocracias totalitarias del siglo XX”, “terrorismo de estado”. “El cristianismo histórico sólo ha respondido a esta protesta contra el mal con el anuncio del reino, y luego de la vida eterna, que exige la fe. Pero el sufrimiento gasta la esperanza y la fe y se queda solitario y sin explicación. Las multitudes de trabajadores, cansados de morir y sufrir, son multitudes sin dios. Nuestro puesto está, entonces, a su lado, lejos de los doctores antiguos o nuevos. El cristianismo histórico deja para más allá de la historia la curación del mal y del crimen que, no obstante, se sufren en la historia. El materialismo contemporáneo cree también que responde a todas las preguntas. Pero, como servidor de la historia, aumenta el dominio del asesinato histórico y lo deja al mismo tiempo sin justificación, como no sea en el porvenir que exige así mismo fe. En ambos casos hay que esperar y durante este tiempo el inocente no cesa de morir. Desde hace veinte siglos no ha disminuido en el mundo la suma total del mal. Ninguna parusía, ni divina ni revolucionaria, se ha cumplido. Todo sufrimiento implica una injusticia, hasta el más meritorio en opinión de los hombres. Sigue gritando el largo silencio de Prometeo ante las fuerzas que le abruma. Pero Prometeo ha visto entre tanto a los hombres volverse también contra él y escarnecerle.

Cogido entre el mal humano y el destino, el terror y la arbitrariedad, sólo le queda su fuerza de rebeldía para salvar de la muerte a lo que puede ser todavía, sin ceder al orgullo del blasfemo.” La contundencia radical de este realismo hará saber algo del orden de lo que no se quiere hacer saber: la pretensión del amo, independientemente de los humanismos o las tentaciones paradisíacas con las se presente, es el Absoluto... el deseo del amo-esclavo no es la liberación de la humanidad sino el Absoluto. Rebelde es aquel que se opone a la realización del absoluto, aquel que hace saber al amo-esclavo, por la vía de la creación, de la imposibilidad radical de colmar su falta y del incumplimiento radical de su deseo. “En efecto, la rebeldía, sin pretender resolverlo todo, puede ya, por lo menos, hacer frente. Desde este instante fluye el mediodía sobre el movimiento mismo de la historia. Los hombres, abandonados a las sombras, se han separado del punto fijo y brillante. Olvidan el presente por el porvenir, la presa de los seres por el humo del poder, la miseria de los arrabales por una ciudad radiante, la justicia cotidiana por una vana tierra prometida. Desesperan de la libertad de las personas y sueñan con una extraña libertad de la especie; rechazan la muerte solitaria y llaman a la inmortalidad a una prodigiosa agonía colectiva. No creen ya en lo que es, en el mundo y el hombre viviente; el secreto es que no se ama ya la vida. Los ciegos han creído puerilmente que amar un solo día de la vida equivalía a justificar los siglos de opresión. Por eso han querido borrarla alegría del cuadro del mundo y aplazarla para más tarde. La impaciencia ante los límites, la negación de su ser doble, la desesperación de ser hombre los ha lanzado al fin a una desmesura inhumana. Habiendo negado la justa magnitud de la vida han tenido que apostar a favor de su propia excelencia. En defecto de algo mejor, se han divinizado a sí mismos y su desdicha ha comenzado. Esos dioses tienen los ojos reventados. Kaliyev y sus hermanos del mundo entero rechazan, por el contrario, la divinidad, porque rechazan el poder ilimitado de dar la muerte. Eligen, y con ello nos dan un ejemplo, la única regla original hoy en día: hay que aprender a vivir y morir y para ser hombre hay que negarse a ser Dios. En el mediodía del

pensamiento, el rebelderechaza, por lo tanto, para compartir las luchas y el destino comunes. Elegimos Ítaca, la tierra fiel, el pensamiento audaz y frugal, la acción lúcida, lúdica, la generosidad del hombre que sabe. En la luz, el mundo sigue siendo nuestro primer y nuestro último amor. Nuestros hermanos respiran bajo el mismo cielo que nosotros; la justicia vive. Entonces nace la extraña alegría que ayuda a vivir y a morir y que en adelante nos negaremos a dejar para más tarde. (...) Cada uno dice al otro que no es Dios, y aquí termina el romanticismo. En esta hora en que cada uno de nosotros debe tender el arco para volver a hacer sus pruebas y conquistar, en y en contra de la historia, lo que yaposee, la magra cosecha de sus campos, el breve amor de esta tierra; en la hora que nace por fin un hombre hay que dejar la época y sus furores adolescentes. El arco se quiebra, la madera cruje. En el máximo de la tensión más alta va a surgir el impulso de una flecha recta, del trazo más duro y más libre.”. “Si el tiempo de la historia no está hecho con el tiempo de la cosecha, la historia no es, en efecto, sino una sombra fugaz. Quien se entregue a esta historia no se entrega a nada y, a su vez, no es nada. Pero quien se entrega al tiempo de su vida, a la casa que defiende, a la

dignidad de los vivos, se entrega a la tierra, y recibe de ella la cosecha que siembra y alimenta de nuevo. Finalmente, hacen que avance la historia quienes saben rebelarse también contra ella en el momento deseado. Esto supone una tensión interminable y la serenidad crispada de que habla el mismo poeta. Pero la verdadera vida está presente en el centro de este desgarramiento. Es este desgarramiento mismo, el espíritu que se cierne sobre volcanes de luz, la locura de la equidad, la intransigencia extenuante de la medida. Lo que resuena para nosotros en los confines de esa larga aventura rebelde no son fórmulas de optimismo, que no tenemos sino que fabricar en lo más extremado de nuestra desdicha, sino palabras de coraje y de inteligencia que, cerca del mar, son también virtud. Ninguna sabiduría puede pretender dar más actualmente. La rebeldía choca incansablemente contra el mal a partir del cual solo le queda tomar un nuevo impulso”. Sostenemos, acentuamos, que ahí donde el esclavo renuncia a ser esclavo, le falta renunciar, lo que es casi imposible, a ser el amo; la rebeldía da paso a una otra dimensión de posibilidad por el lado del más allá del persistente retorno que eterniza y repite al amo-esclavo





Ernst Jünger y Ortega y Gasset

El lugar de la libertad en las sociedades nihilistas

Filósofos y escritores influyentes del siglo pasado como Martin Heidegger, Ernst Jünger y Ortega y Gasset no han dudado en considerar el «nihilismo» como el problema fundamental de las sociedades contemporáneas. Estos pensadores coinciden en considerar el nihilismo como el mal constitutivo de un siglo marcado por la crisis de los valores tradicionales procedentes del cristianismo, la Ilustración y el racionalismo positivista.

DAVID PORCEL DIESTE

1. Hacia una definición del «problema del nihilismo»

El optimismo que reina en el ambiente de comienzos del siglo XX en Occidente se ve pronto truncado por el advenimiento de los fascismos y totalitarismos, el caso Dreyfus o desastres como el hundimiento del Titanic, símbolo del dominio técnico sobre la Naturaleza. En la esfera política los desastres de las guerras mundiales cuestionan la concepción positivista de la historia que ve en ésta un camino seguro hacia el conocimiento y la felicidad. En el ámbito científico, numerosos descubrimientos rompen la concepción positivista y mecanicista del mundo que había supuesto la íntima conexión entre las leyes que rigen el mundo y los principios formales que determinan el pensamiento. Por otro lado, el hombre comienza a cuestionarse si el progreso científico y tecnológico, que tanto incrementa la calidad de vida, contribuye verdaderamente al desarrollo espiritual del ser humano. Como señala Franco Volpi en su estudio sobre el nihilismo contemporáneo: “nadie pone en duda que el crecimiento del imperio tecnológico presenta una infinidad de aspectos positivos y fascinantes, y abre una infinidad de nuevas potencialidades. Al mismo tiempo, es difícil acallar las inquietudes y las preocupaciones en torno a la amenazante eventualidad de que, en vez de pro- mover la realización del hombre, la tecno-ciencia termine por erradicarlo de su

mundo natural y cultural, empobreciendo sus recursos simbólicos”.

El otro aspecto común que comparten estos filósofos contemporáneos es la asunción de la crítica a toda forma de metafísica donadora de sentido que un siglo atrás había esbozado Nietzsche, considerado por muchos como el primer gran profeta y teórico del nihilismo. En su estudio sobre el nihilismo, Volpi sintetiza la esencia del nihilismo como la falta absoluta de sentido, unidad y verdad, afirmando que “el nihilismo es, por lo tanto, la «falta de sentido» que aparece cuando se debilita la fuerza vinculante de las respuestas tradicionales al «¿para qué?» de la vida y del ser, y esto sucede a lo largo del proceso histórico en el curso del cual los supremos valores tradicionales que daban respuesta a aquel «¿para qué?» —Dios, la Verdad, el Bien— pierden su valor y perecen”. Así, la idea de «nihilismo» significa que el devenir no tiende a ninguna meta, no apunta a nada; no subyace, por tanto, ningún sentido en todo cuanto sucede y, consecuentemente, no hay ninguna verdad que descubrir tras los fenómenos. La consecuencia lógica del nihilismo es la sensación de desorientación que sobreviene cuando fallan los ideales y valores que iluminan la acción del hombre. Nietzsche ya augura que tras la crisis de los valores trascendentales y de la idea misma de valor, lo que queda es la sospecha de que no hay ningún referente ético que dicte cuál

es el camino a seguir: “El hombre moderno cree de manera experimental ya en este valor, ya en aquél, para después dejarlo caer; el círculo de los valores superados y abandonados es cada vez más amplio; se advierte siempre más el vacío y la pobreza de valores; el movimiento es imparable, por más que haya habido intentos grandiosos por desacelerarlo. Al final, el hombre se atreve a una crítica de los valores en general; no reconoce su origen; conoce bastante como para no creer más en ningún valor; he aquí el pathos, el nuevo escalofrío... La que cuento es la historia de los dos próximos siglos...”.

En este contexto cultural, marcado por el fracaso anunciado del programa positivista de alcanzar una sociedad buena y segura y por el vacío de referentes éticos que antaño iluminaban la acción del hombre, prosperan las filosofías que buscan orientar al ser humano hacia nuevos horizontes vitales. El problema de fondo que preocupa a filósofos como Jünger u Ortega consiste en cómo preparar al individuo para la llegada inevitable del nihilismo: “El hombre libre está ya obligado por motivos de autoconservación a preocuparse por cómo comportarse en un mundo en el que el nihilismo no sólo se ha vuelto dominante, sino, lo que todavía es peor, también se ha convertido en un estado normal”.

2. El nihilismo como la raíz de la que se nutren las formas coercitivas de poder

Ernst Jünger, continuando el camino que un siglo atrás había comenzado su maestro Nietzsche, reconoce la nueva máscara en la que se oculta el nihilismo en el imperialismo de los totalitarismos políticos y del automatismo tecnológico. El auge de estas formas de poder y el valor absoluto que las ideologías totalitarias otorgan a una idea o programa políticos, hacen sospechar a Jünger que todavía no se ha alcanzado ese nihilismo completo que Nietzsche anunciaba para los dos próximos siglos: “La forma extrema del nihilismo sería sostener que toda fe, todo tener por verdadero es necesariamente falso: porque no existe en absoluto un MUNDO VERDADERO. Por lo tanto: una perspectiva ilusoria, cuyo origen está en nosotros (teniendo nosotros constantemente necesidad de un mundo limitado, abreviado,

simplificado)”. Una de las conclusiones a las que llega el filósofo alemán en sus estudios sobre los totalitarismos políticos es que el nihilismo y el poder son inseparables. Por un lado, el poder tiránico se sirve para acrecentar su poder del rumor nihilista, por el que los ciudadanos llegan a convencerse de que ya no hay valores ni fuerza interior con los que oponer resistencia; por otro lado, el pensamiento nihilista alimenta el desarrollo de nuevas formas coercitivas de poder, que buscan reducir la libertad y someter al ser humano a una legalidad impuesta.

En su ensayo *Sobre la línea* (1951) Jünger analiza las relaciones íntimas entre el poder autoritario y el pensamiento nihilista, advirtiendo que las formas coercitivas e impositivas propias del poder totalitario y tecnocrático tienen su origen en el nihilismo. En efecto, el vacío de referentes éticos propio de las sociedades nihilistas conduce a la legitimación de prácticas coercitivas de poder, que ya no encuentran ningún tipo de resistencia en la ética ni en la religión y se propagan tanto en la vida social como en la vida íntima. Al mismo tiempo, ese vacío interior, que se traduce en la pérdida de referentes éticos, provoca en quien lo siente la necesidad de sujetarse a cualquier norma sin tener en cuenta su procedencia o pretensión: “Dos grandes miedos dominan a los hombres cuando el nihilismo culmina. El uno consiste en el espanto ante el vacío interior, y le obliga a manifestarse hacia afuera a cualquier precio por medio de despliegue de poder, dominio espacial o velocidad acelerada. El otro opera de fuera hacia dentro como ataque del poderoso mundo a la vez demoníaco y automatizado.

En ese doble juego consiste la invencibilidad de Leviatán en nuestra época”. Por tanto, a juicio de Jünger, el poder de los Estados totalitarios y tecnocráticos se funda en el nihilismo, en ese espanto ante el vacío interior que experimenta tanto el que ostenta el poder como el que lo padece. Ello explica que allí donde se ve caer una de las múltiples formas como se manifiesta el Estado totalitario, en las sociedades nihilistas resurgen nuevos poderes despóticos. El vacío de valores y de fe lo exige y obliga al ser humano a sujetarse a cualquier

forma autoritaria de dominio, ya sea técnica o política. El individuo, desprovisto de valores y de metas, necesita de una autoridad que le dicte lo que tiene que hacer; en definitiva, necesita de otro que le exima de la responsabilidad de labrar su destino personal: “Si se consiguiera derribar a Leviatán –afirma Jünger–, tendría que se rellenado el espacio así liberado. Pero el vacío interior, el estado sin fe, es incapaz de semejante postura. Por ese motivo, allí donde vemos caer una copia del Leviatán, crecen nuevas imágenes a cabezas de la Hidra. El vacío las exige”.

Así, para Jünger las formas de poder a las que debe oponer resistencia el individuo se alimentan del nihilismo. Estas formas de poder son los totalitarismos políticos y el imperio de la tecno-ciencia. El autor entiende que la falta de valores y de fe se traduce tanto en formas políticas de dominación como en sociedades tecnocráticas regidas por la absolutización del valor de la eficiencia y de la rentabilidad. A continuación analizaremos el modo como ejercen su dominio sobre el hombre concreto dichas formas de poder y el fin último que éstas persiguen. La comprensión de los mecanismos del poder, como veremos, constituye el primer paso para su superación.

3. El imperialismo de la Razón y la educación al servicio del poder

A comienzos del siglo pasado, Jünger interpreta el programa científico y político de la Ilustración como el comienzo de una de las formas políticas de poder contemporáneas. Ésta se basa en la presunción de que es posible reducir todo cuanto existe a lo racional. El imperialismo de la Razón consiste precisamente en la tendencia a racionalizar lo real, de forma que no quede nada fuera del dominio de aquélla. En su obra *El trabajador* (1932) Jünger analiza esta forma de poder que ejercen los burgueses –herederos del espíritu ilustrado y democrático del siglo XIX– sobre los trabajadores alemanes. Los primeros no solo creen que el progreso científico y tecnológico es posible, sino que es una condición necesaria para el desarrollo de la humanidad; mientras, los trabajadores, que han sido educados en el dolor y el peligro durante los combates en la primera guerra mundial, conciben la razón

como una capacidad supeditada a la pasión: “El único heredero posible del prusianismo, el trabajador no excluye, empero, lo elemental, sino que lo incluye; él ha pasado por la escuela de la anarquía, por la destrucción de los vínculos antiguos, y de ahí que tenga que efectuar su reivindicación de libertad en un tiempo nuevo, en un espacio nuevo y mediante una aristocracia nueva”.

En obras como *La movilización total* (1931), *El trabajador* (1932) y *Sobre el dolor* (1934) Jünger inicia la crítica feroz hacia la política de dominación que a su entender ejerce el hombre burgués, heredero del espíritu ilustrado decimonónico, sobre los trabajadores, educados en el fragor del combate y la dura disciplina a la que se habían visto sometidos durante la primera gran contienda europea. El valor absoluto que el burgués atribuye a la razón, así como el afán exclusivo de seguridad que gobierna su vida, hacen suponer a Jünger que todavía las sociedades occidentales se hallan presas de ideologías totalitarias. Como afirma Alain de Benoist en su *Comunismo y nazismo*: “Las democracias liberales defienden, es cierto, los derechos humanos, pero esta postura es en sí misma equívoca. (...) Al igual que los totalitarismos de ayer, tampoco están dispuestos a aceptar que sus normas no sean necesariamente asumidas y reconocidas. También ellas tienden a imponerse como el único sistema universalmente posible, en nombre de una ideología que, por «humanista» que sea, da paso a todos los abusos en la medida en que es presentada como una «evidencia» que se supone tiene que imponerse a todos”. Jünger, en este sentido, también entiende que las sociedades liberales continúan legitimando la dominación del mundo, solo que con métodos distintos, como las leyes del mercado, la técnica y la comunicación. En definitiva, dichas sociedades usan métodos no violentos para pretender los mismos fines que los totalitarismos: reducción de la diversidad de costumbres y opinión a lo mismo, tendencia a la uniformización y al pensamiento único, estandarización de los gustos, sentimientos y costumbres, moldeamiento de los comportamientos sociales a pautas impuestas e interesadas...

En esta situación Jünger escribe El trabajador, donde asienta las bases para acabar con este imperialismo de la Razón y reclamar otros derechos si cabe más fundamentales que el de la libertad y la seguridad. Para ello primero el autor trata de desenmascarar las argucias de poder que emplean los burgueses y demócratas para someter a sus principios cívicos a los trabajadores alemanes. El trabajador representa para el burgués justamente aquello que éste repudia y teme: un espíritu dionisiaco, pasional, guerrero, capaz de sobreponerse al dolor y al miedo. Recordemos que el proyecto procedente de la Ilustración, que hereda el ciudadano burgués a comienzos del siglo pasado, tiene como meta última alcanzar una sociedad buena, segura y razonable. En dicho proyecto no tienen cabida aquellos elementos y tendencias que no se ajustan a la lógica racional o amenazan ese espacio exclusivo de seguridad. Este proyecto, desde el punto de vista de la mentalidad ilustrada, solo es alcanzable racionalizado la Naturaleza, es decir, categorizándola conforme a los principios formales de la razón y otorgándole el privilegio de ajustarse a las leyes y normas racionales. Así, la estrategia que emprende el burgués de racionalizar todo cuanto existe conduce a tachar de irracionales aquellas conductas que amenazan su seguridad y bienestar, y a legitimar la condena y censura de dichas actitudes. En definitiva, lo que pretende el burgués es relegar su objeto de amenaza al reino del no ser, al ámbito de lo que no debe ser. El triunfo se basa en este hecho, y el mejor medio del que dispone el burgués es de una pedagogía que anule el modo de pensar, sentir y actuar propio del trabajador: “La situación ideal de seguridad que el progreso aspira a alcanzar consiste, por el contrario, en que el mundo sea dominado por la razón, la cual deberá no sólo aminorar las fuentes de lo peligroso, sino también, en última instancia, secarlas. El acto en que eso ocurre es precisamente aquel en que, a la luz de la razón, lo peligroso de revela como lo absurdo y pierde así, por tanto, su derecho a ser real”.

Sin embargo, Jünger advierte a comienzos del siglo pasado que hasta ese momento no han cuajado los valores de la Ilustración en la mentalidad de los trabajadores

alemanes. Ello se debe al desajuste que existe entre la concepción ilustrada de la libertad y la responsabilidad y el modo específico de ser de aquéllos: “En todas partes cabe ofrecer pruebas detalladas de tal discordia; su razón se encuentra en que los alemanes no supieron hacer uso ninguno de esa libertad que se les ofrecía con todas las artes de la espada y de la persuasión, no supieron hacer uso de la libertad que había quedado instaurada con la proclamación de los derechos universales del hombre: y es que para los alemanes era esa libertad un instrumento que no guardaba la menor relación con sus órganos más íntimos y propios”. En efecto, asegura Jünger, el burgués, heredero directo del hombre ilustrado y racionalista, ha tratado de someter a su dominio al trabajador, viendo en éste la representación del cuarto estado, de una sociedad o de una economía nuevas, es decir, relegándolo al espacio de la negociación y del contrato, y pretendiendo que asimilara y asintiera los valores y principios de la Ilustración. Lo que ignora burgués, advierte el autor, es la imposibilidad ontológica de que el trabajador acabe asimilando a su manera de pensar, de sentir y de querer aquellos valores. Por ello Jünger reivindica una nueva actitud en los trabajadores por las que éstos dejen de verse como pretende vanamente el burgués y comiencen a comportarse conforme a su idiosincrasia: “Si es que queremos atrevernos a emprender una ofensiva nueva, no podemos hacerlo sino en dirección a unos objetivos nuevos. Esto tiene como presupuesto un frente diferente y unos aliados diferentes. Esto tiene como presupuesto que el trabajador se conciba a sí mismo de una manera diferente y que en sus movimientos cese de expresarse un reflejo de la conciencia burguesa y comience a expresarse una conciencia peculiar de sí mismo”.

Así, el análisis de Jünger del ejercicio burgués de poder nos descubre que el fin general que buscan las formas políticas de poder consiste en negar el derecho a ser y a manifestarse de todo aquello que en principio pueda constituir un objeto de amenaza para aquéllas. Este fin, al que deberá hacer frente el individuo, se reproduce en la otra forma de

poder contemporáneo: el imperialismo de la tecno-ciencia.

4. El imperialismo del automatismo tecnológico en las sociedades contemporáneas

Durante el siglo XIX y comienzos del XX la ciencia y la tecnología son consideradas como saberes favorables al progreso humano. La filosofía positivista de Auguste Comte sitúa a las ciencias positivas en la cima del conocimiento y del progreso humanos¹⁴. Por otro lado, la ciencia y la técnica, en cuanto desarrollos de la razón, se consideran actividades humanizadoras. Sin embargo, a comienzos del siglo pasado se despiertan dudas respecto a la identificación entre el progreso científico-tecnológico y la realización cultural y espiritual del hombre. La tecnología, si bien amplía nuestras posibilidades existenciales, reduce la apertura a nuestros lazos naturales y espirituales. Por otro lado, como señala Franco Volpi, en las sociedades tecnológicas existe el problema de que no disponemos de un referente antropológico y ético que permita valorar y decidir qué hacer ante la infinitud de posibilidades a la que nos abre la técnica. El peligro consiste en vivir mirando únicamente lo que se puede hacer y desatendiendo lo que se debe hacer, en construir un mundo al margen de nosotros, un mundo en el que el sujeto de la historia sea la técnica, y no ya el ser humano. Un mundo así estaría regido únicamente por la voluntad de poder y de ampliación de posibilidades a través de la explotación de la técnica: “Así, las transformaciones que se han producido han acelerado el desencanto y la crisis de fundamentos, es decir, la erosión y la disolución de los marcos de referencia tradicionales. Se ha abierto así una fractura cada vez más profunda entre el homo faber y el homo sapiens, entre aquello que el hombre sabe y puede hacer, por un lado, y su capacidad de valorar y elegir aquello que es razonable hacer”.

Filósofos como Jünger y Ortega no son insensibles a esta transformación de las sociedades contemporáneas y ven en la tecnología un poder capaz de subordinar a su disciplina hasta el último de los átomos. Los nuevos Estados tecnocráticos encarnan nuevas

formas nihilistas de poder que buscan arrancar al ser humano su libertad singular. La nueva fuerza coercitiva ahora no va a ser la educación, sino la técnica al servicio de los poderes políticos y económicos. Como señala Franco Volpi, la ciencia y la técnica actuales, que acortan el espacio y aceleran el tiempo, que alivian el dolor y alargan la vida, “imponen obligaciones que vinculan más que todas las éticas escritas en la historia de la humanidad, volviendo superfluo, de ahora en adelante, todo otro imperativo”.

En efecto, la ciencia y la técnica organizan la vida hasta el punto que hoy día parece impensable vivir fuera del espacio gobernado por esos imperativos procedentes de la tecno-ciencia. Por ello, piensa Jünger, no solo en tiempos de opresión política sino también en períodos de paz y prosperidad económica, el lógico, por su propia naturaleza, tiene el poder de subordinar a sus imperativos y funciones a la persona singular.

El «lado oscuro» de la técnica

Jünger es de la opinión de que también en tiempos de paz y prosperidad puede observarse el ejercicio técnico de poder basado en los mismos principios que los totalitarismos políticos. En las sociedades actuales, el derecho a la libertad de investigación, al aumento de producción de capital y al incremento de la calidad de vida legitiman el creciente despliegue tecnológico propio de nuestro tiempo. Como señala Volpi, en las sociedades nihilistas contemporáneas, en las que se absolutiza el derecho a la libertad de producción y comercio, la ciencia y la técnica contemporáneas no reconocen otro límite que aquello que es técnica o científicamente posible. Incluso el universal «hombre», que en hace unos siglos fue objeto de especulaciones abstractas y definiciones filosóficas, “se ha transformado hoy en una entidad concreta, disponible en el laboratorio en la forma de genoma y susceptible de ser tratada y modificada”.

Jünger, atento a la sustitución de la «razón contemplativa» por la «razón instrumental», descubre tras el progreso tecnológico cierto retroceso espiritual que aleja al humano de sus raíces naturales y espirituales.

En su novela *Abejas de cristal* (1957), el autor describe el carácter imperceptible con el que la sociedad contemporánea va adecuando sus comportamientos a los ritmos y tareas que imponen los autómatas. La ciudad donde se desarrolla la acción está plagada de robots liliputienses inventados por el ingeniero Zapparoni, que ha creado un auténtico monopolio de estos aparatos diseñados para todos los fines imaginables. Sus aparatos enseguida se vuelven imprescindibles para la industria, la ciencia y el hogar. Economizan mano de obra, aceleran y perfeccionan los ritmos de la naturaleza y crean, en el ámbito de la técnica, un clima desconocido hasta el momento: “Un cerebro ingenioso había detectado una laguna en la que nadie se había fijado hasta entonces y la había llenado. Así es como se hacen los grandes negocios; los mejores”. En esta situación se llega incluso a pronosticar que la técnica alcance la hechicería pura por su capacidad de hacer realidad al instante cualquier deseo humano: “Llegado ese momento, todo lo que hacemos ahora no habrá sido sino un impulso inicial y la mecánica se habrá refinado de tal forma que ya no exija nuestra torpe manipulación. Bastarán unas luces, unas palabras, más aún, un mero pensamiento. Un sistema de impulsos inundará y recorrerá el mundo”.

El optimismo tecnológico que encarna Zapparoni contrasta con la nueva manera de actuar de los habitantes de la ciudad tecnificada. El ambiente tranquilo y sereno en el que vive Zapparoni, en contacto inmediato con la Naturaleza y la sabiduría, contrasta con el mundo automatizado en el que interactúan sus habitantes. En todos los lugares los animales de caballería se sustituyen por autómatas. Y este cambio se produce a la par que una transformación en los hombres: sus movimientos se vuelven cada vez más mecánicos y previsibles, hasta el punto que se tiene la sensación de no vivir entre humanos. Los autómatas de Zapparoni parecen arrebatarse incluso a los niños su libertad elemental, que ya no juegan hasta que se pone el Sol o se cansan, sino hasta que sus robots fijan el término de la sesión. En suma, la uniformidad, predictibilidad y mecanización de los comportamientos humanos se traducen en una reducción de la

libertad y espontaneidad del individuo, que, hechizado bajo el influjo de los liliputienses, ve mermada su capacidad para atender sus deseos genuinos.

Esta tendencia creciente a la participación del “círculo mágico” de los autómatas no depende exclusivamente de la voluntad: querámoslo o no formamos parte integrante de él, ya sea como obreros en una fábrica, oficinistas en una administración, o peatones en la disciplina del tráfico: “El «trabajo» invade los parajes en los que habita el hombre –incluidos estratos considerados por el burgués como reducto privado e inalienable del individuo– transformándolos en ‘paisajes de taller’, espacios (externos o internos) caracterizados por su carencia de valores absolutos, la aplicación de criterios pragmáticos y tecnocráticos de decisión, el funcionamiento automático, incluidos los resortes y engranajes de las conciencias, de los cuerpos y de sus estados o hábitos: sobriedad, evasión embrutecedora, movimiento peatonal maquinal, masificación urbana, ocio consumista, etcétera”. Un ejemplo que manifiesta el carácter necesario e imperceptible con el que la persona singular acaba subordinándose al proceso técnico, señala Jünger, es el hecho de que hoy en día apenas existen movimientos de protesta contra la cantidad de víctimas que a diario se produce por la disciplina del tráfico. Nadie protesta ni se desconcierta por el número de víctimas porque ello forma parte de la orden del día y del modo de vida contemporáneo.

Por tanto, el dominio del mundo tecnificado sobre el individuo se hace visible en el creciente proceso de subordinación de lo humano a la legalidad que impone la técnica y, de manera simultánea, en el alejamiento de los ambientes reservados a la vida interior. En su ensayo *El libro del reloj de arena* (1954) Jünger recuerda la enorme ganancia que supone para el hombre vivir retirado del mundo civilizado, máxime cuando conforme se incrementa el progreso tecnológico el hombre va alejándose de su naturaleza interior. La tendencia a la participación del mundo tecnológico y a la subordinación pasiva de sus dictados conlleva a la pérdida progresiva de espacios reservados para un contacto inmediato con nuestra

naturaleza más íntima. En concreto, Jünger advierte del retroceso espiritual al que conlleva la expansión de la forma mecánica de cuantificar el tiempo. Los primeros relojes mecánicos, verdaderos símbolos del progreso moderno, que permiten dar las horas y los segundos durante la totalidad del día y de la noche, introducen una infinidad de posibilidades vitales todas ellas regidas por sus manecillas. En efecto, hoy en día el tiempo es algo que se puede comprar o vender, ganar o gastar, sincronizar, acelerar...; en fin, se ha convertido en algo imprescindible para organizar y marcar las pautas de nuestros quehaceres cotidianos. El tiempo mecánico constituye, en este sentido, un valor del que no podemos prescindir en nuestras actividades diarias. Forma ya parte insustituible de nuestra circunstancia y debemos contar con él si queremos participar en la vida contemporánea. Pero el tiempo que nos brindan los relojes mecánicos, el mismo que nos abre la posibilidad de organizar y sincronizar el conjunto de nuestras actividades, también coarta y limita peligrosamente nuestra libertad más primitiva y espiritual. Ese tiempo demoníaco, nos advierte Jünger, consigue subordinar el tiempo de la naturaleza a su tiempo mecánico, uniforme y sincrónico. Muestra de ello es el deporte, en el que el ritmo natural del corazón debe adaptarse a las exigencias del tiempo mecanizado y numérico: “Las ruedas que giran sin descanso, las cintas inacabables no sólo fuerzan al corazón a seguir su ritmo. También tienen bajo su hechizo a las células. De ahí que estén aumentando no sólo las dolencias del corazón, sino también las degeneraciones de los tejidos”. El problema, a juicio de Jünger, radica en que ese proceso de imparable subordinación alcanza incluso aquellos espacios reservados para la vida espiritual y creadora, de ahí que en el mundo actual escaseen los ambientes tranquilos, que, como el que refleja Alberto Durero en San Jerónimo en su gabinete (1514), invitan a experimentar el tiempo de manera distinta a como se vive en la disciplina que impone el mundo tecnológico.

La pérdida del «ensimismamiento» en el mundo tecnológico

El filósofo Ortega y Gasset, al hilo de estas ideas, repara en el riesgo actual de que la técnica pueda llegar a obnubilar nuestra conciencia de seres técnicos y creadores. Para el filósofo español, el mundo tecnológico que rodea al hombre contemporáneo se ha convertido en una segunda naturaleza artificial que reemplaza a la auténtica naturaleza en su función de proveer al ser humano de todo aquello que necesita, produciendo la sensación de que la técnica, lo mismo que la naturaleza, está ya ahí dada, regalada: “Y esto tiene un riesgo entre otros: como al abrir los ojos a la existencia se encuentra el hombre rodeado de una cantidad fabulosa de objetos y procedimientos creados por la técnica que forman un primer paisaje artificial tan tupido que oculta la naturaleza primaria tras él, tenderá a creer que, como ésta, todo aquello está ahí por sí mismo: que el automóvil y la aspirina no son cosas que hay que fabricar, sino cosas, como la piedra o la planta, que son dadas al hombre sin previo esfuerzo de éste”.

En su estudio *Ensimismamiento y alteración* (1939), en relación con estas ideas, Ortega observa que el rasgo idiosincrásico del hombre contemporáneo, inmerso en esta segunda naturaleza, es que vive continuamente fuera de sí mismo, «alterado», atento únicamente a las demandas y llamadas procedentes de su mundo circundante, sin atender por tanto a sus verdaderos deseos. Lo contrario de la alteración es el «ensimismamiento», que Ortega define como la capacidad de recluirse el ser consigo mismo con el fin de iniciar un diálogo interior destinado a resolver alguna urgencia o deseo vitales. Así, para el filósofo español, el hombre actual vive en todo momento alerta, atento a lo que le puedan deparar las posibilidades tecnológicas que se extienden a su alrededor, y entonces, sin pretenderlo, renuncia a toda forma de recogimiento interior que le pueda acercar al conocimiento de su ser: “Casi todo el mundo está alterado, y en la alteración el hombre pierde su atributo más esencial: la posibilidad de meditar, de recogerse dentro de sí mismo para ponerse consigo mismo de acuerdo y precisarse qué es lo que cree y qué es lo que no cree; lo que de verdad estima y lo que de verdad detesta. La alteración le obnubila, le ciega, le

obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo”.

Teniendo presente estas ideas, puede pensarse con Ortega que la tendencia en las sociedades tecnológicas actuales consiste en reducir cualquier forma de reclusión interior. En efecto, si todo cuanto deseamos puede ser satisfecho al instante, si, por tanto, no necesitamos idear planes de acción para conseguir esto o aquello, ¿qué sentido tiene ya la capacidad específicamente humana de la ensimismación? La infinidad de artefactos que llenan nuestras vidas, lejos de demandar o incitarnos al «ensimismamiento», lo adormecen, lo vuelven cada vez más prescindible, favoreciendo el fenómeno contrario de la «alteración». Así, las sociedades basadas en el consumo y el bienestar se benefician de este tipo de hombre que vive afanándose únicamente en cumplir con lo que dichas sociedades demandan de él. El modo de vida «alterado» beneficia al Estado tecnocrático, que ve incrementado su poder al tiempo que va alejando al hombre de su verdadero ser.

En suma, la consecuencia más grave del progreso tecnológico que observan Jünger y Ortega consiste en la progresiva deshumanización por la que el humano deja de atender las demandas procedentes de su corazón y de su pensamiento para someterse a los imperativos de la tecno-ciencia. Así, el fin último que persigue el imperialismo de la tecno-ciencia coincide con el propósito fundamental que animan las formas nihilistas de poder: anular toda forma de existencia posible que no contribuya a acrecentar su poder. En efecto, tanto los sistemas totalitarios como los Estados tecnocráticos, como hemos visto, pretenden en último término imponer al individuo determinados patrones de comportamiento, de forma que éste no encuentre otra opción vital que la de seguir dichas pautas.

5. El fracaso anunciado de las formas nihilistas de poder

Hemos visto que los poderes coercitivos políticos y técnicos pretenden anular la posibilidad misma de cualquier forma de resistencia o modo de vida que reduzcan su poder. Esta pretensión, sin embargo, resulta

vana si se considera que el poder de las fuerzas opresoras es, en cierto modo, ilusorio. Jünger y Ortega, en este sentido, piensan que el propósito de los sistemas coercitivos de someter a su disciplina todo cuanto existe está abocado al fracaso, debido a las limitaciones que presentan éstos en el ejercicio de su poder. Por ello, una vez descubiertos los mecanismos del poder, el nuevo reto para estos filósofos consiste en hacer visibles los límites del poder nihilista. Esta tarea es vital para orientar al individuo inmerso en las sociedades nihilistas, quien, antes de conducirse hacia la superación de los poderes nihilistas, necesita asegurarse de que tal superación es posible.

Dichos límites se fundan, como veremos a continuación, en la imposibilidad de la educación para racionalizar lo real, por un lado, y en la imposibilidad ontológica de los Estados tecnocráticos para someter a su disciplina la naturaleza del ser humano, por otro. A juicio de estos filósofos, los poderes nihilistas han olvidado que la ley que gobierna la naturaleza interior es inalterable e independiente del control político. Por lo mismo, el imperialismo tecnológico en que se fundan los sistemas capitalistas no puede satisfacer los deseos constitutivos del ser humano, que le impulsan a llevar una vida al margen del consumismo y del bienestar. En suma, lo que no saben los poderosos es que no puede alcanzarse un estado de domino tal por el que la circunstancia llegue a ahogar definitivamente el yo singular. Sin embargo, como reitera Jünger, el eros precisa retirarse del mundo de los autómatas.

6. El fracaso de la educación burguesa ante la irrupción de las fuerzas naturales

Para Jünger las formas políticas de poder basadas en la educación racional, como las que ejerce el burgués sobre los trabajadores, por su misma esencia, están condenadas al fracaso. En último término dicho fracaso se funda en la imposibilidad de la razón para someter a sus esquemas y principios la naturaleza interior, que actúa según su vocación propia e independiente de la razón. En efecto, la razón solo puede pensar ateniéndose a los principios lógicos y formales, los cuales, sin embargo, no se corresponden con el modo de estructurarse el ser. Tampoco en el ámbito práctico la ética o la

educación pueden domesticar los impulsos humanos que demandan comportamientos alejados de los valores ilustrados de la seguridad y del bienestar: “Las fuentes de lo elemental son de dos especies. Por un lado están en el mundo, el cual es siempre peligroso, como el mar, que siempre encierra dentro de sí el peligro aun en los momentos en los que no sopla el viento. Y por otro lado se hallan en el corazón humano, el cual está siempre anhelando juegos y aventuras, odios y amores, triunfos y caídas, y en todo momento se siente necesitado de peligro y también de seguridad”.

Durante la fase preparatoria de la primera guerra mundial Jünger observa un nuevo fenómeno que pone de manifiesto el fracaso de la Razón en su intento de someter a su dominio el conjunto de la Naturaleza y de la sociedad. La agresión a la Razón llega desde órdenes inesperados, incontrolables para el dominio burgués, quien ve cómo sus formaciones sociales, como el individuo o la masa, son reemplazadas por otras de distinta naturaleza. Este fenómeno comienza a hacerse visible en la fase preparatoria de la primera guerra mundial con la aparición de lo que Jünger llama “construcciones orgánicas”: sistemas funcionales dispuestos para la realización de algún fin que integran elementos técnicos y orgánicos. El fracaso de la razón burguesa en su intento de estructurar la Naturaleza y la sociedad se funda en el hecho de que no es la Razón lo que origina las “construcciones orgánicas”, sino la naturaleza impulsiva del ser humano. En efecto, lo que mueve a la formación de este tipo de construcciones, que integran elementos técnicos y humanos, es el impulso de conocimiento del trabajador. A diferencia del burgués, cuya existencia se fundamenta en la creencia de que es posible retirar de sí la naturaleza, el trabajador funda su existencia en la afirmación de los impulsos congénitos de conocimiento y libertad. Quiere acceder a los lugares más insospechados, de ahí que necesite de la técnica para incrementar sus posibilidades de éxito. El trabajador, cuyo estilo de vida se funda en la afirmación de aquello que en vano había tratado de negar el burgués, no concibe la técnica como un medio al servicio del bienestar, sino que se sirve de ella para satisfacer sus

impulsos de conocimiento y aventura. La técnica se convierte en el uniforme del trabajador, constituyéndose así la «construcción orgánica».

El creciente reemplazo de las formaciones burguesas por las “construcciones orgánicas” obedece a que éstas no se desarrollan de un modo aislado, sino conectadas unas a otras, formando nuevas construcciones más amplias. La creciente integración de construcciones orgánicas en unidades más amplias lleva a pensar a Jünger que es el mismo el impulso que late en cada uno de los trabajadores. Lo mismo que Shopenhauer había supuesto la presencia de una voluntad metafísica para explicar la tendencia universal hacia la unión amorosa, Jünger piensa que debe existir un mismo impulso metafísico tras la diversidad fenoménica que explique el orden con el que se organiza el gran proceso. Llama a esta voluntad la «Figura del Trabajador», y a su manifestación fenoménica «trabajo»: “Para poder captar eso es preciso, de todos modos, ser capaz de concebir el trabajo de un modo diferente del rutinario. Es preciso saber que en una «edad del trabajador» nada puede haber que no sea concebido como trabajo (...) Trabajo es el tempo de los puños, de los pensamientos y del corazón; trabajo es la vida de día y de noche; trabajo es la ciencia, el amor, el arte, la fe, el culto, la guerra; trabajo es la vibración del átomo y trabajo es la fuerza que mueve las estrellas y los sistemas solares.” (El trabajador)

Por tanto, el nuevo impulso metafísico que secunda el trabajador y que late en cada una de las “construcciones orgánicas” se traduce en la creciente aspiración a lo inhóspito y lo peligroso, de la que no quiere saber nada el burgués. Los nuevos fenómenos descritos muestran el fracaso de la pretensión burguesa de someter a los trabajadores mediante la educación. Dicho propósito fracasa en el momento en que se manifiesta la imposibilidad de la razón para frenar la formación creciente de nuevas construcciones, no fundadas en un orden racional. En suma, el dominio en la esfera social del tipo del trabajador sobre el burgués evidencia el triunfo de la realidad impulsiva, no ordenada, sobre la racional. El

fracaso de la nueva disciplina en las sociedades tecnocráticas

Hemos visto que la Razón fracasa en su intento de domoñar la naturaleza más profunda del ser humano, su realidad inalienable y constitutiva. Tampoco el Estado tecnocrático, que funda su poderío en la reducción del ser a «ser funcional», puede contener las fuerzas no racionales. Recordemos que, a juicio de Jünger y Ortega, el poder de los Estados tecnocráticos radica en su capacidad para someter la libertad singular a la disciplina automática y alejar al ser humano de su ser más propio. Estos autores se convencen, sin embargo, de que la nueva disciplina técnica es incapaz de someter a su legalidad coercitiva el núcleo impulsivo del ser humano, que escapa al control de la razón y de la técnica.

Tras la crisis de los valores trascendentales que siglos atrás orientaban la existencia, para Jünger lo que queda es el «Bosque». Se trata de una metáfora que designa un territorio virgen e inaccesible al Estado tecnocrático desde el que oponer resistencia al poder establecido. El Bosque es el único lugar donde puede la persona singular recluirse y sobreponerse a los imperativos procedentes del automatismo tecnológico. En su ensayo *La emboscadura* Jünger define al emboscado como aquel que, privado de toda patria y guía espirituales por el gran proceso de despliegue técnico y funcional, mantiene abierto el acceso a su naturaleza interior: “Llamamos Emboscado, en cambio, a quien, privado de patria por el gran proceso y transformado por él en un individuo aislado acaba viéndose entregado al aniquilamiento. Este destino podría ser el destino de muchos y aun el de todos – no es posible dejar de añadir, por tanto, una precisión. Y ésta consiste en lo siguiente: el emboscado está decidido a ofrecer resistencia y se propone llevar adelante la lucha, una lucha que acaso carezca de perspectivas”.

Uno de los referentes que influye en la teoría de la «emboscadura» de Jünger es la obra de Max Stirner *El único y su propiedad* (1844). En ella Stirner defiende que las grandes ideologías del pasado no hacen si no alejar al ser humano de su verdadero ser. En efecto, el hombre que en su vida se guía por la búsqueda

de algún ideal –como el Bien, la Justicia o la Felicidad–, antepone la voluntad del otro –Dios, el Estado, o la Sociedad– a la suya propia. Es decir, deja de pensar en sí mismo para tratar de cumplir lo que ese ideal espera de él. De esta forma, el hombre pierde el dominio de sí mismo y su existencia le deja de pertenecer. Sin embargo, Stirner considera al ser humano capaz de actuar de acuerdo a otras metas diferentes de las que impone el Estado, la Sociedad o Dios. En el fondo, piensa Stirner, los grandes ídolos de la humanidad han resultado de la escisión del individuo en un yo prescriptivo y un yo obediente. Es el mismo yo el que se desdobra en Otro, dando la impresión de que más allá del yo, existe el Otro como un «ser en sí». En definitiva, los grandes ídolos no son más que fantasmas o meras representaciones humanas que, por sí mismas, carecen del poder efectivo para coaccionar o someter la acción singular. Stirner se convence que desde el momento en que el ser humano cobra consciencia de la dependencia del ídolo respecto de su poder singular, el hombre se hace dueño de éste y recupera su libertad constitutiva: “Se dice de Dios: «Ningún nombre puede nombrarte». Esto vale para mí: ningún concepto me manifiesta, nada de cuanto se indica como mi esencia me satisface: son sólo nombres (...) Propietario de mi poder soy yo mismo, y lo soy en el momento en el cual sé ser único. En el Único el propietario mismo vuelve a entrar en su nada creadora, de la cual ha nacido. Todo ser superior a mí mismo, sea Dios o el hombre, debilita el sentimiento de mi unicidad y empalidece apenas reluce el sol de esta conciencia mía. Si yo fundo mi causa sobre mí, el Único, ella se apoya sobre el efímero, mortal creador de sí que a sí mismo se consume, y yo puedo decir: he fundado mi causa sobre nada”. Por tanto, el hombre se apropia de su poder en el momento en que sabe de su unicidad y se reconoce como ser «único», y, de esta forma, se da cuenta de que todo ser trascendente (Dios, humanidad, sociedad, Estado...) es una construcción suya. Por el contrario, el «poseído», esto es, el que vive en y para otro, no sabe de su unicidad ni de la dependencia del Otro respecto de su poder, de ahí que éste ya no le pertenezca; lo tiene, pero fuera del alcance de sí mismo.

Siguiendo la teoría del poder de Stirner, Jünger piensa que los poderes presentes, ya procedan del Estado totalitario o de las sociedades tecnocráticas, carecen de poder efectivo para impedir hacer o sentir al individuo lo que su fuerza propia le permite hacer o experimentar. Por ello, en última instancia, el poder omnipresente al que aspiran los Estados tecnocráticos es ilusorio, irreal, porque siempre existe un reducto inaccesible e incontrolable para «Leviatán» desde el que resistir. Este reducto es el «Bosque» para Jünger y el «poder singular» para Stirner, los cuales pertenecen a un dominio distinto del control técnico y dependen únicamente de la decisión personal para ser actualizados: “Dos son, pues, las cualidades que en el emboscado se presuponen. En primer lugar, el emboscado no le permite a ningún poder, por muy superior que sea, que le prescriba la ley, ni por la propaganda ni por la violencia. Y, en segundo lugar, el emboscado se propone defenderse; para ello no sólo utiliza los medios y las ideas que son propios de su tiempo, sino que a la vez mantiene abierto el acceso a unos poderes que son superiores a los temporales y que nunca podrán ser diluidos en puro movimiento”.

También Ortega se refiere al «yo singular» —en oposición al «yo social»— como el lugar al que poder recluirse cuando la circunstancia no se conforma con las expectativas y deseos del individuo. Antes hemos visto cómo el mundo tecnológico aleja al ser humano de los espacios reservados para el contacto con su naturaleza interior, favoreciendo la «alteración» y, consecuentemente, el aumento de poder de las sociedades tecnocráticas. Sin embargo, Ortega piensa que existe un anhelo inscrito en lo más hondo del ser humano que exige del «ensimismamiento» para su satisfacción. Se trata del anhelo de autenticidad que nos mueve a ensayar formas diversas de existencia y a intentar descubrir nuestro verdadero ser: “El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensayo esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él.

Esto quiere decir que llega a creer profundamente que ese personaje es su verdadero ser”. Dicha aspiración no la puede enfriar ni colmar el mundo tecnológico pese a las infinitas posibilidades que ofrece. En efecto, el mundo tecnológico, si bien puede descubrir y satisfacer infinidad de necesidades, carece de los medios necesarios para evitar que el ser humano quiera realizar su ser, de ahí que, por más que lo pretendan, las sociedades tecnocráticas no siempre van a poder conducir la existencia humana hacia fines deseados.

Así, teorías como la «emboscadura» o la «autenticidad» descubren al individuo su posibilidad de vivir de modo distinto a como le impone la circunstancia regida por los imperativos políticos y tecnológicos. Tanto el «emboscado» de Jünger como el «ser auténtico» de Ortega, lo mismo que el «trabajador», fundan su existencia en el impulso de conocimiento y de libertad, que llama al humano a realizar modos de vida que no se ajustan al estilo de vida demandando por las sociedades capitalistas basadas en el bienestar y el consumo. En suma, las figuras del emboscado y del trabajador, lo mismo que el ser auténtico, ponen de manifiesto la imposibilidad de los sistemas coercitivos para enfriar el fondo enérgico del ser humano, al tiempo que muestran al individuo que en su mano está la posibilidad de sobreponerse a los poderes nihilistas.

Conclusiones: el papel de la persona singular en la superación del nihilismo

Hemos visto que los poderes nihilistas, por su propia esencia, están condenados a fracasar en su intento de ahogar la libertad constitutiva del ser humano. Sin embargo, todavía es preciso dar un paso más para derribar, aunque sea provisionalmente, sus cimientos. El fracaso de las formas nihilistas de poder no conlleva su superación. La consciencia de los límites de los totalitarismos es solo el presupuesto de su derrota, de ahí que todavía sea preciso orientar al individuo en su victoria. Una de las enseñanzas de la teoría de la vocación que desarrollan Jünger y Ortega, como hemos apuntado, consiste precisamente en indicar el lugar desde el que la persona singular puede vencer los poderes presentes. Para estos

autores, que han experimentado la crisis anunciada por Nietzsche de los valores e ideales trascendentes, lo que queda es dirigir la atención del ser humano a su fondo interior con el fin de que descubra ahí la fuente donadora de sentido y valor: “En los grandes peligros se buscará lo salvador a mayor profundidad, se lo buscará en las Madres; al contacto con éstas se liberan fuerzas primordiales a las que no pueden hacer frente los puros poderes temporales”.

Lo que parecen haber olvidado los poderes presentes es que el nihilismo del que se nutren se supera desde dentro, siguiendo los dictados del corazón y del pensamiento propios, cuyo acceso está reservado a la persona singular. Como una y otra vez reitera Jünger, la lucha para combatir el nihilismo se debe librar en el “propio pecho”: “El propio pecho: esto es, como antiguamente en la Tebaida, el centro del mundo de los desiertos y de las ruinas. Aquí está la caverna ante la que se agolpan los demonios. Aquí está cada uno, da igual de qué clase y rango, en lucha inmediata y soberana, y con su victoria se cambia el mundo. Si él es aquí más fuerte, entonces retrocederá en sí la Nada. Dejará en la orilla de playa los tesoros que estaban sumergidos. Ellos compensarán los sacrificios”. Las figuras del trabajador y del emboscado constituyen, en este sentido, un ejemplo viviente de la superación del nihilismo. En efecto, ambas figuras integran a su proyección vital las posibilidades que ofrece el mundo circundante. No se dejan implicar por la dimensión del poder: se sirven de él y lo explotan si les resulta útil para sus fines personales, de lo contrario, lo ignoran y prescinden de él. En suma, la enseñanza de ambas figuras consiste en mostrar que el cultivo de la libertad comienza por secundar la voluntad de conocimiento y resistencia, y que allí dónde ésta puede darse, aquélla debe proliferar.

También Ortega, con su concepción del «ensimismamiento» y de la «vocación», nos enseña que el factor decisivo para contrarrestar los efectos del rumor nihilista consiste en asumir uno mismo la tarea de realizar su vida. En las sociedades tecnocráticas en las que vivimos la ciencia y la tecnología nada nos

pueden decir sobre qué hacer y cómo comportarnos ante ellas. Para el hombre libre

lo importante no es lo que se pueda hacer con la tecnología sino saber qué hacer con ella. En efecto, de nada sirven las infinitas posibilidades que permite la tecnología o una completa educación sobre lo que ésta nos permite hacer, si no sabemos qué hacer con ella, es decir, si no tenemos claro un proyecto vital en virtud del cual nuestra circunstancia adquiere valor y sentido. Como afirma el filósofo español, la tecnología, por ella misma, no puede realizar la penosa tarea de llenar nuestra vida por nosotros, es mera posibilidad hueca y abstracta: “De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca – como la lógica más formalista–; es incapaz de determinar el contenido de la vida”.

Por tanto, si bien no podemos cambiar nuestra circunstancia tecnológica, está en nuestra mano cambiar la actitud ante ella. Precisamente, el hombre libre es quien acaba apropiándose de la técnica integrándola en un proyecto. En este sentido, a juicio de Ortega, el verdadero problema que debe afrontar el hombre contemporáneo consiste en el hecho de que, pese a que tiene en su mano la posibilidad de obtener el logro de sus deseos, se encuentra con que no sabe tener deseos: “En su secreto fondo advierte que no desea nada, que por sí mismo es incapaz de orientar su apetito y decidirlo entre las innumerables cosas que el contorno ofrece. Por eso busca un intermediario que le oriente, y lo halla en los deseos predominantes de los demás. He aquí la razón por la cual lo primero que el nuevo rico se compra es un automóvil, una pianola y un fonógrafo. Ha encargado a los demás que deseen por él. Como hay el tópico del pensamiento, el cual consiste en la idea que no es pensada originariamente por el que la piensa, sino tan sólo por él repetida, ciegamente, maquinalmente reiterada, hay también un deseo tópico, que es más bien la ficción y el mero gesto de desear”.

En el fondo, las filosofías de estos autores son una llamada a la responsabilidad de cada cual a asumir la penosa tarea de realizar

nuestro ser en el mundo. La «emboscadura» es una apelación a nuestra naturaleza, lo mismo que el «ensimismamiento» es una llamada al modo de ser propio o auténtico. Por ello, si bien las formas nihilistas de poder fracasan por su propia naturaleza, debido a su imposibilidad constitutiva para anular o controlar los impulsos más propios del ser humano, es necesario apelar a la responsabilidad singular para vencer aquéllas. Esta responsabilidad se funda en el hecho de que el hombre es libre para secundar o contrariar las demandas de su ser. Lo que ha de hacer el ser humano es suspender esa inercia social que le lleva a alejarse de sí mismo y ensayar formas de vida que le hagan recuperar su yo. De su decisión dependerá que se supere o no el nihilismo.

© Brocar 33 (2009)

Jünger o la mística de la violencia

Tres años después de su muerte aparecían los artículos 'malditos' de Ernst Jünger, textos escritos durante la República de Weimar que el pensador germano se negó a incluir en sus obras completas. El nacionalismo, el heroísmo, la guerra y la destrucción son sus claves.

Desde la muerte de Ernst Jünger en 1998 no ha transcurrido un solo año sin que saliese al mercado alemán alguna novedad perteneciente a su legado intelectual. Varios especialistas trabajan con ahínco en distintos ámbitos con el fin de publicar todos los escritos que puedan resultar de interés para la comprensión de un escritor tan polémico como longevo. Después de la publicación de varias correspondencias con distintas personalidades de su tiempo, esta vez le ha tocado el turno a sus artículos 'malditos' durante el periodo de Weimar, una publicación esperada, puesto que Ernst Jünger se negó a incluirlos en la edición de sus Obras completas en Klett-Cotta. Esta editorial, sin embargo, ha reunido todos los artículos políticos escritos entre 1919 y 1933, 145 en total, en un volumen separado,

excelentemente comentado y anotado por el politólogo Sven Olaf Berggötz.

Otro de los alicientes de este volumen es que por fin se ofrecen ordenados cronológicamente los artículos dispersos en varios periódicos o revistas como *Arminius*, *Das Reich*, *Die Standarte*, *Der Widerstand* o el *Völkischer Beobachter*, la mayoría de ellos, efímeros órganos de propaganda nacional-revolucionaria, que han servido como arsenal para atribuir a Jünger un claro papel de precursor del nacionalsocialismo o para hacer hincapié en su apología de la violencia. Y no se puede negar que muchos de estos artículos son dinamita, no sólo por su contenido, sino por un estilo fascinante que rompe las limitaciones del panfleto político; no resulta extraño que Jünger se convirtiese en el escritor más solicitado en ese tipo de publicaciones; su prosa limpia y acerada, pero al mismo tiempo de un radicalismo deslumbrante, encontró una entusiástica acogida en numerosos jóvenes, frustrados por la derrota y posterior humillación de Versalles. Tampoco olvidemos que a Jünger le rodeaba el nimbo de su condición de héroe de guerra, era el representante y el símbolo de una generación que lo había sacrificado todo y se creía traicionada por fuerzas oscuras de la retaguardia: la leyenda de la puñalada por la espalda que también Jünger asumió y difundió.

En estos artículos, que muestran la obsesiva actividad proselitista del autor, no nos encontramos con el Jünger elogiado por Hermann Hesse o H. G. Gadamer, con el ensayista profundo, el novelista imaginativo o el observador preciso, sino con el agitador político que lanza sin ambages su mensaje subversivo. No obstante, en estos escritos también se puede comprobar cierta evolución temática e intelectual. En los primeros textos se ocupa principalmente de la experiencia guerrera, del valor del sacrificio y de la sangre como cemento de una nueva sociedad, a lo que se une un profundo odio a la burguesía y a la República de Weimar. Jünger consideraba que en su generación había surgido un nuevo 'tipo humano', forjado en la guerra de material y de trincheras, a quien, a su vez, correspondía forjar

un nuevo mundo: 'Como somos los auténticos, verdaderos e implacables enemigos del burgués, nos divierte su descomposición. Pero nosotros no somos burgueses, somos hijos de guerras y de enfrentamientos civiles...'. Inspirándose en Nietzsche, Spengler y Sorel, y haciendo suyo el pathos del futurismo italiano, Jünger ensalza el odio y la destrucción como elementos creativos: 'La verdadera voluntad de lucha, sin embargo, el odio verdadero, se alegra de todo lo que destruye a su contrario. La destrucción es el único instrumento que parece adecuado en las actuales circunstancias'. En estos pasajes, el escritor adopta un nihilismo heroico que convierte la violencia en un fin en sí mismo, en una experiencia mística del combatiente que debe continuar su lucha en la sociedad civil. En ellos desarrolla una estética pura de la violencia que se mueve en un vacío ético y que, supuestamente, según el autor, debería generar nuevos valores.

En el terreno ideológico, los artículos reflejan una visión particular y nebulosa que no llega a identificarse con ninguna de las ideologías dominantes. Sus rasgos principales son, en su vertiente negativa, un profundo sentimiento antidemocrático y antipacifista, así como un fuerte rechazo de las instituciones, excluyendo al ejército como encarnación de la idea prusiana. Su odio a la República de Weimar es manifiesto; una República, si bien es cierto, que se ha definido con frecuencia como la 'democracia sin demócratas' y que era el blanco favorito del desprecio de la mayoría de los intelectuales. Aunque Jünger se confiesa nacionalista, en concreto 'nacionalista de la acción', no asocia el concepto con una forma política concreta, más bien se limita a describir vagamente modelos utópicos o retóricos que encontrarán un desarrollo más maduro en su libro *El trabajador*. Armin Mohler empleó el término 'revolución conservadora' para explicar esta posición política, pero Jünger también se acercó al nacionalismo de izquierdas de un Niekisch e incluso colaboró en su revista *Der Widerstand*, prohibida con posterioridad por los nacionalsocialistas. La impresión que recibimos es que Jünger estaba obsesionado con una revolución, viniese de donde viniese, siempre que fuese nacional. En sus escritos

solía dirigirse a 'los nacionalistas, los soldados del frente y los trabajadores'. Este empeño revolucionario fue el que le acercó al nacionalsocialismo en los primeros años del movimiento: 'La verdadera revolución aún no se ha producido, pero se aproxima irresistiblemente. No es ninguna reacción, sino una revolución auténtica con todos sus rasgos y sus manifestaciones; su idea es la popular, afilada hasta un extremo desconocido; su bandera es la cruz gamada; su forma de expresión, la concentración de la voluntad en un único punto: la dictadura. Sustituirá la palabra por la acción, la tinta por la sangre, la frase por el sacrificio, la pluma por la espada'.

No obstante, en los años treinta se advierte cierto distanciamiento del nacionalsocialismo quizá debido a la influencia de su hermano, F. G. Jünger, y de Niekisch. Jünger rechazó la oferta de Hitler para ocupar un escaño en el Reichstag, y en el año 1933 interrumpió sus colaboraciones, evitando dar el paso hacia el paganismo político nazi, ni siquiera en la forma del colaboracionismo oportunista de Heidegger, Carl Schmitt o Gottfried Benn. La edición de los artículos políticos de Ernst Jünger, de cuyo contenido se deduce claramente su terca resistencia a 'resucitarlos', supone una decisión acertada, sobre todo porque así se dispone de una imagen completa de un escritor controvertido que no dudó en 'maquillar' algunos pasajes escabrosos de su obra temprana; una actitud que despertó rechazo incluso entre sus lectores más afines. Pero también podemos decir que esta obra adquiere una importancia extraordinaria porque explica el comportamiento posterior de una juventud fascinada por la violencia, la cual, por esta causa, fue presa fácil del totalitarismo y víctima de su producto: la guerra total; tampoco tenemos que resaltar mucho su actualidad, pues nos hallamos en una nueva dimensión de la violencia, cuyos portadores asumen hasta sus últimas consecuencias esa visión mística del acto destructivo y del sacrificio que tanto sufrimiento ha traído y traerá a la humanidad.

J. Rafael Hernández Arias